

على حُسْنِ رُطْر

# الخلاصة

# الفلسفية



كتاب دراسي لطلاب السطوح في الحوزات العلمية



# الخلاصة الفلسفية





عَلَيْكَ سَلَامٌ وَطَرَفُ

shiabooks.net  
mktba.net رابط بديل

# الخلاصة

# الفلسفية

كتاب دراسي لطلاب السنطوح في الحوزات العلمية

شابلک ٨٥-٩٤٥٠٨-٩٦٤ ISBN 964 - 94508 - 5 - 8

## حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

اسم الكتاب: الخلاصة الفلسفية

المؤلف: السيد علي حسن مطر

الناشر: مؤسسة ذوالجناح

تنضيد الحروف والابراج الفني: آمنة علي الهاشمي

تصميم الغلاف: عبدالعزيز مصطفى خضرير

الطبعة الاولى عام ١٤٢٤-٢٠١٣ م

المطبعة: ستاره

كمية المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا الأكرم محمد وعلى آله الطاهرين.

وبعد:

فهذه خلاصة تستوعب معظم المادة الفلسفية المقرر دراستها حالياً في حوزاتنا العلمية ، حاولت فيها أن أجنب الطالب التعقيد اللغظي ، وان أجمع له بين عمق الفكرة ووضوح العبارة.

وقد انتسبت مادتها من عدة مصادر ، أهمها:

- ١ - كتاب «فلسفتنا» للسيد الشهيد محمد باقر الصدر <sup>رض</sup>.
- ٢ - كتاب «المنهج الجديد لدراسة الفلسفة» للعلامة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي.
- ٣ - بعض شروح كتاب «بداية الحكمة» للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي <sup>رض</sup>.
- ٤ - بعض مؤلفات الشيخ الشهيد مرتضى المطهرى <sup>رض</sup>.

وأسأل الله العلي القدير الذي يسر لي انجاز هذا العمل ، ان يتقبله بمنه وكرمه ، انه سميع مجيب ، وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

السيد علي حسن مطر الهاشمي

سنة ١٤٢٣ هـ الموافق سنة ٢٠٠٢ م



# الفصل الأول

# بحوث تمهيدية

## (١) الفلسفة: نبذة تاريخية

### ● بداية التفكير الفلسفي

لا شك أن التفكير وجد بوجود الإنسان؛ ذلك أن القوة العاقلة المفكرة من الخصائص الذاتية للإنسان التي لا يمكن انفكاكها عنه.

ومن المتوقع أن تكون الفلسفة -بوصفها لوناً من ألوان النشاط العقلي -قديمة في تاريخ الفكر البشري، وأنَّ الإنسان منذ أن جال بنظره في نظام الكون، ووقف على ما يجري في الوجود من القوانين الكلية، مارس التفكير الفلسفي، وقام في مختلف العصور بمحاولة معرفة حقيقة هذا العالم الذي يحيط به، والعلة التي أوجدته، بالمستوى الذي يتتيحه له نموه الفكري ونضوجه العقلي.

إلا أنَّ المشهور لدى مؤرخي الفلسفة أنها نشأت في اليونان<sup>(١)</sup> في القرن السادس قبل ميلاد السيد المسيح طليلاً، وإن كان هؤلاء المؤرخون لا يستبعدون تأثر أفكار الفلسفه اليونانيين بالعقائد الدينية والافكار الشرقية، وأنها لم تنشأ من فراغ. ومن الطبيعي أنَّ الأفكار البدائية لم تكن منظمة، ولم يكن للمسائل المدروسة تبويب دقيق، فضلاً عن أن يكون لكل مجموعة من المسائل اسم وعنوان خاص، بل إنَّ جميع الأفكار كانت تسمى باسم العلم والحكمة والمعرفة وأمثالها. ومن أوائل الفلاسفة اليونانيين:

(١). تقع اليونان جنوب شبه جزيرة البلقان، ويتبعها كثير من جزائر بحر الأرخبيل.

- ١- طاليس ، الذي زعم أنَّ المادة الأولى للكون هي الماء ، وبنكائفة وجدت الأرض ، وبنكائفة تولد الهواء والنار.
- ٢- انكسندر ، وكان يرى أنَّ مادة الماء هي الهيولى المبهمة ، أي: الحالة غير المحددة ، التي يخرج منها ويعود إليها كل كائن.
- ٣- هرقلطيون ، وكان يعتقد أنَّ النار هي المادة الأولى.
- ٤- أنيادوقلس ، وكان يذهب إلى أنَّ أصل المادة هو: الماء والتراب والهواء والنار مجتمعة.
- ٥- ديمقريطس ، الذي كان يرى أنَّ المادة تتالف من ذرّات صغيرة جداً. ولابد من التنبّه على أنَّ بحث هؤلاء الفلاسفة عن حقيقة وعلل الجانبي المادي من الوجود ، لا يلزم الالحاد ، ولا يعني إنكار وجود وراء المادة ، والآ لزم من ذلك أن يكون كل الإلهين من اليونانيين والإسلاميين من الملاحدة ؛ لأنهم لا ينكرن وجود مادة واحدة في الكون ، تتحلّ إليها بقية المواد ، وان لمظاهر الحياة عللاً طبيعية ؛ فإنَّ كتبهم حافلة بالبحث عن المادة الأولى والعلل الطبيعية ، إلا أنَّ ذلك لم يصدّهم عن التأله والإيمان بما وراء المادة ، وقد كان طاليس وانكسندر رأي خاص في علم الله تعالى ، خصّه الفلاسفة الإلهيون بالبحث والتبنيح ، وكان هرقلطيون يعتقد بأنَّ نفس الإنسان شعلة وهاجة تأجّجت من الأزلية الإلهية.

\* \* \*

### ● السوفسطائيون

وفي القرن الخامس قبل الميلاد ظهر السوفسطائيون ، فطرحوا مذهبًا في غاية الغرابة والخطورة ، أنكروا به الحقائق الثابتة ، وأذعوا أنه ليس هناك واقع خارج فكر الإنسان وتصوراته ، والذي دعاهم إلى طرح هذا المذهب أمران: أولهما - اختلاف أقوال الفلاسفة فيما يتعلق بمبدأ هذا العالم ، ونهايته،

وهدفه ، فقد أدى هذا التضارب في الآراء من جانب ، وبساطة فهم السوفسطائيين من جانب آخر ، إلى وقوعهم في الشك والحيرة ، وانتهى بهم الأمر إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك شيء قابل للمعرفة اليقينية ، وأنه لا حقيقة موضوعية وراء التصورات الذهنية.

وثانيهما - أنهم كانوا يحترون تعليم الخطابة والمناظرة ، ويرثون المحامين للمحاكم ، وكانت مهنة المحاماة تقتضي أن يتمكن المحامي من إثبات أي دعوى ، ورد ما يخالفها ، وأن يتثبت بكل شيء للدفاع عن موكله ، حقاً كان أو باطلًا ، بل ربما كانوا يدافعون عن المتخاصمين جميعاً ، وقد أصبحت هذه الممارسات الممزوجة بالمغالطة ، أساساً للتشكيك في ثبوت الواقع ، وأوجدت فيهم تدريجياً فكرة مؤذها: أنه لا حقيقة على الأطلاق وراء فكر الإنسان.

ومن أعلام السوفسطائيين:

١ - بروتاجوراس ، وكان يرى: أنَّ مقياس الحق والباطل هو الإنسان نفسه ، وكل من يحكم شيء على طبق فهمه وادراكه ، يتصرف حكمه بالحق والصحة ؛ لأنَّ الحقيقة ليست أمراً وراء ما يفهمه الإنسان.

٢ - جورجياس ، الذي وضع كتاباً في (اللا وجود) ، تناول أن يبرهن فيه على عدة قضايا ، الأولى: لا يوجد شيء ، الثانية: إذا كان يوجد شيء فالإنسان قادر عن إدراكه ، الثالثة: إذا فرضنا أنَّ إنساناً أدركه ، فلن يستطيع أن يبلغه لغيره.

وقد بقىت السفسطة مدة من الزمن تعبث بالفلسفة والعلم حتى بزغ سocrates وإفلاطون وأرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد ، فكانت لهم مواقف حاسمة تجاه السوفسطائيين ، أسفرت عن إعادة الثقة بالعقل وقيمة المعرفة الإنسانية ، وأدَّت إلى اندحار السفسطة ، وانتعاش البحث الفلسفي.

### ● مباحث الفلسفة اليونانية

ويلاحظ: أنَّ الفلسفة في هذه المرحلة كانت عنواناً عاماً يشمل جميع العلوم

الحقيقة (غير الاعتبارية) ، وكانوا يقسمون مباحثها على قسمين رئيسيين ، هما: العلوم النظرية ، والعلوم العملية .  
والعلوم النظرية ثلاثة أقسام:

أولاً - الطبيعيات ، وتشمل: علم الفلك ، والمعادن ، والنبات ، والحيوان .  
ثانياً - الرياضيات ، وتشمل: الحساب ، والهندسة ، والهيئة ، والموسيقى .  
ثالثاً - الإل以為ات ، وتشمل: ما بعد الطبيعة (أو البحوث العامة للوجود ، ومعرفة الله) .

وأما العلوم العملية ، فهي ثلاثة أقسام أيضاً:

الأول - الأخلاق (يتعلق بالشخص) .

الثاني - تدبير المنزل (يتعلق بالأسرة) .

الثالث - السياسة (يتعلق بالمجتمع) .

وبعد افلاطون وأرسطو ، مرت فترة انشغل فيها طلابهما بجمع وتنظيم وشرح المعلومات التي تلقواها من أساتذتهم ، وحافظوا على رواج البحث الفلسفى إلى حد ما ، إلا أن الفلسفة مرت بعد ذلك بفترة ركود ، وقل الاقبال على دراستها ، منها اضطر القائمين عليها إلى مغادرة اليونان ، والانتقال إلى الإسكندرية ، لتكون مركزاً للعلم والفلسفة .

وحدث أن آمن امبراطور الروم بال المسيحية ، وقارنت سلطة الكنيسة في أوروبا بسلطة الامبراطور ، الذي أخذ يرثج لعقائد الكنيسة بوصفها آراء رسمية للدولة ، وأصبحت المراكز العلمية تحت نفوذ الهيئة الحاكمة ، وتدور الوضع حتى انتهى إلى اصدار امبراطور الروم الشرقية (جستنيان) أمره عام ٥٢٩ م باغلاق الجامعات و تعطيل المدارس في أثينا والاسكندرية ، مما أدى إلى تفرق العلماء في أرجاء الأرض ، وانطفاء مشعل العلم والفلسفة .

## ٢) الفلسفة في الشرق الإسلامي

### ● أبعاد الفلسفة بظهور الإسلام

في نفس القرن السادس الميلادي ، الذي تعرض فيه العلم والفلسفة لانتكاسة في ظل امبراطورية الروم ، أضاء نور الاسلام في شبه جزيرة العرب ، داعياً اتباعه الى التعلم والمعرفة ، وكانت أولى آيات كتابه: «اقرأ باسم ربك الذي خلق... اقرأ وربك الرايم الذي علم بالقلم»<sup>(١)</sup> .

فاندفع المسلمون ينهلون من يتابع العلم ، واتسعت ثقافتهم بإمداد من أشعة الوحي ، وغذاء من مواد الثقافات الأخرى ، التي تمثلوا العناصر المفيدة منها ، وأضافوا إليها ما تفتقن عنه عقولهم من إبداعات في مختلف حقول العلم . وقد اتسعت منطقة نفوذ الحكم الإسلامي في مدة قصيرة ، بدخول الأمم المختلفة في الدين القويم ، وأصبح كثير من مراكز العلم في العالم تحت سيطرة الاسلام ، وترجمت الكتب من اللغات المختلفة كالهندية والفارسية واليونانية واللاتينية والسريانية والعبرية الى اللغة العربية ، التي أصبحت عملياً هي اللغة

العالمية لل المسلمين ، ومن جملة ما ترجم مؤلفات فلاسفة اليونان والاسكندرية ، مما أدى إلى تسرع النمو في الفلسفة وسائر العلوم والفنون.

### ● نضج الفلسفة على أيدي المسلمين

وفي البداية ، كان افتقاد اللغة المشتركة ، والاضطلاعات المتفق عليها بين المתרגمين ، قد جعل تعليم الفلسفة أمراً صعباً ، ولكن لم يمض وقت طويل حتى ظهر نوع من قبيل أبي نصر الفارابي وابن سينا ، وبذلوا جهوداً جبارة مكنتهما من استيعاب مجموعة الأفكار الفلسفية لذلك العصر ، وانتخبوا منها ما صاغوا منه نظاماً فلسفياً ناضجاً يتضمن أفكار أفلاطون وارسطو والفلاطونيين المحدثين في الاسكندرية ومتصوفة الشرق ، وما أضافوه من أفكار جديدة.

وكان لهذا النظام تفوق عظيم على كل من الأنظمة الفلسفية للشرق والغرب ، وإن كان مصطفياً بصبغة أزسطرو والمشائين.

وقد خضع هذا النظام بعد ذلك لنقدٍ دقيقٍ نهض به علماء كالغزالى وابي البركات البغدادى والفارخر الرازى ، وأسس السهروردى مذهبًا جديداً باسم المذهب الإشراقي ، مستفيداً من آثار حكماء ایران القديمة ، ومقارنتها بآفكار أفلاطون والرواقيين والفلاطونيين المحدثين ، ولعل السمة الغالبة على هذا المذهب هي الفلاطونية.

ومرت قرون ظهر فيها فلاسفة كبار من قبيل: نصير الدين الطوسي ، والمحقق الدوائى ، والشيخ البهائى ، و محمد باقر الداماد ، فاغتنوا الفلسفة الإسلامية بآفكارهم المشرقية ، حتى انتهى الأمر إلى صدر الدين الشيرازي الذى طلع على العالم بنظام فلسفى جديد ، نتيجة النبوغه وابتكاره ، ساهمت في تكوينه عناصر منسجمة من فلسفة المشائين والاشراقين ومكاشفات المتصوفة ، وأضاف إليها أفكاراً عميقه

وأراء قيمة، وسمى هذا النظام بـ (الحكمة المتعالية).  
فلم يقتصر جهد المسلمين في المجال الفلسفى على ترديد ما تعلموه من الآخرين، أو الانتخاب والتلقيق من نظريات السابقين، وإنما كان لهم أصالتهم وابداعهم في هذا المجال، فقد كان عدد المسائل التي ورثها الفلسفة المسلمين من اليونانيين والإسكندرانيين حوالي (٢٠٠) مسألة، لكنها بلغت على ايدي المسلمين في أدوارها المتأخرة (٧٠٠) مسألة.

### ● عطاء الفلسفه المسلمين

ويمكن تلخيص عطاء المسلمين في هذا المجال بالنقاط التالية:  
أولاً - المسائل الفلسفية التي أكملها الفلسفه المسلمين، عن طريق ترسیخ  
براهينها، بتغيير شكل البرهنة عليها، أو اضافة براهين جديدة، ومن امثلة هذه  
المسائل: امتناع التسلسل، إثبات الواجب، امتناع صدور الكثير من الواحد، اتخاذ  
العقل والمعقول، تجرد النفس.

ولمعرفة قيمة هذه البراهين نذكر: أن البرهان الوحيد الذي أقيم على امتناع  
التسلسل قبل الفلسفه المسلمين هو برهان (الوسط والطرف) الذي كره الفارابي  
وابن سينا، لكن الفارابي تقدّم برهان آخر باسم (الأسد والأخضر)، وقدّم تنصير  
الدين الطوسي برهاناً جديداً عن طريق وجوب المعلول بوجوب علته، كما اقيمت  
براهين أخرى، باسم: التطبيق، التضاد، الترتّب، الحيثيات.

وفي مسألة إثبات الواجب، فإن البرهان المأثور عن اليونانيين  
والاسكندرانيين هو: برهان الحركة وإثبات المحرّك الأول، ولكن الحكماء المسلمين  
أقاموا براهين أخرى لا يعدّ برهان الحركة بازائها أمراً مهماً، فابن سينا أقام برهاناً في  
(الاشارات) سماه (برهان الصدّيقين)، وأقام صدر المتألهين برهاناً آخر على مبانيه

الخاصة كان يرى أنه هو الجدير بان يسمى ببرهان الصدقين.

ثانياً - المسائل التي كانت غامضة في الفلسفة اليونانية فقام المسلمون بايضاحها وازالة الابهام عنها، وان لم يتغير عنوانها، ومن هذه المسائل: رابطة الحركة بالعلة، الرابطة بين الله والعالم، كون الواجب صرف الوجود، اقسام التقدّم، اقسام الحدوث، انواع الضرورة والامكان، اقسام الوحدة والكثرة.

ثالثاً - المسائل الجديدة في مضمونها وعنوانها، والتي لم تطرح موضوعاتها من قبل، وانما بحثت لأول مرة في العالم الإسلامي وهي مسائل كثيرة ومنهمة جداً، منها ما يتعلق بقضايا الوجود الأساسية، مثل: أصلية الوجود، وجدة الوجود، الوجود الذهني، أحكام الوجود السلبية، مناط احتياج الشيء إلى علة، اعتبارات الماهية، المعقولات الثانية، وحدة النفس والبدن، نحو تركب المادة والصورة، هل هو انضمامي أم اتحادي؟ تحليل حقيقة ارتباط المعلول بالعلة، وكيف غيرها.

وبهذا يتضح: أنَّ ما يدعوه بعض المستشرقين من أنَّ الفلسفة الإسلامية ظلت على الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب اليونان، ولم تتميز بجديد عن الفلسفة التي سبقها، هي دعوى يكذبها الواقع الموضوعي، وليس ببعضها إلا التعصب الذميم، وليس بامكانها أن تطمس التحرية العقلية المكثفة، التي تواصلت لدى المسلمين قرونًا عديدة، ومثلت وعيًا فلسفياً عميقاً حافلاً بالعطاء والابداع.

### ● أثر الثقافة الإسلامية في انتعاش الفلسفة في أوروبا.

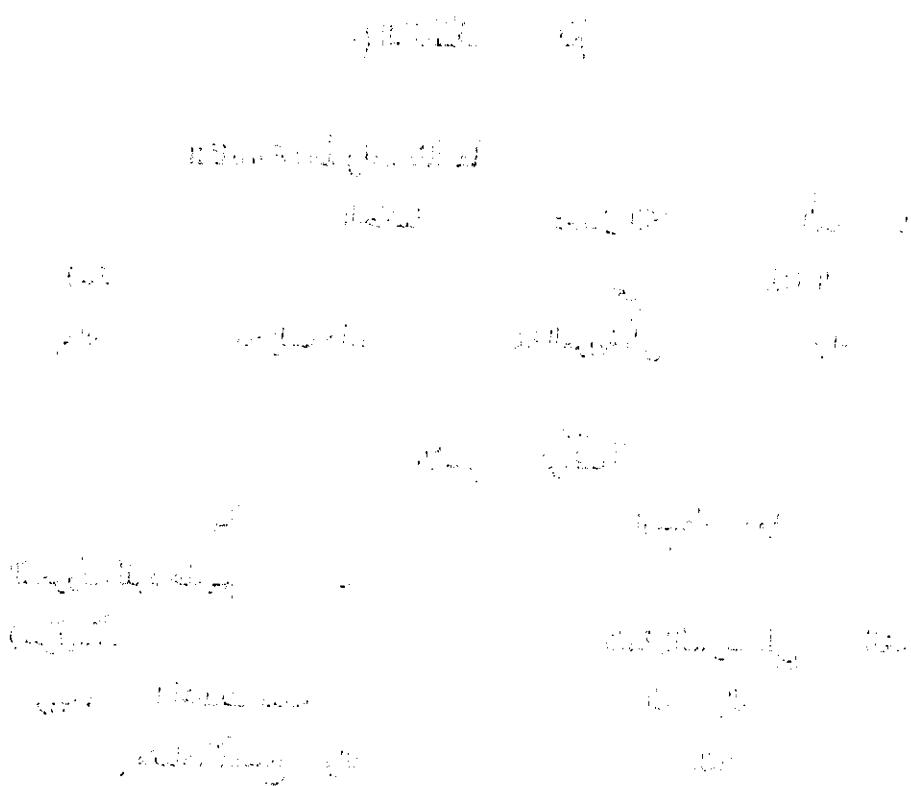
وبينما كانت الفلسفة تعيش مرحلة الازدهار في العالم الإسلامي، كانت أوروبا منذ القرن السادس الميلادي إلى ما يقارب الألف عام تعاني من التخلف على

الصعبي الفكرى ، وتعيش تحت سلطان الكنيسة على مراكز العلم ومناهج التدريس ؟ فلم تحرز الفلسفة أى تقدم ؛ وإنما اقتصرت على تدريس أمور تبرر العقائد المسيحية التي لا تخلي من التحريف ، وكانوا يطلقون عليها اسم (الفلسفة المدرسية) ، وكانت تضم علاوة على المنطق والالهيات والأخلاق والسياسة ، قواعد اللغة والمعانى والبيان ، أي: أن الفلسفة أصبحت في هذه الفترة ذات مفهوم أوسع ، وأصبح موضوعها شاملًا لبعض العلوم الاعتبارية ، على عكس ما انتهى إليه الأمر بعد ذلك في عصر النهضة ؛ إذ شقت التجربة طريقها في عالم البحث والمعرفة ، وأخذت العلوم تنفصل بالتدريج عن الفلسفة ، ويشتغل كل منها بموضوع خاص ، فأصبح مجال البحث الفلسفى مقصوراً على دراسة الكون ككل ، لمعرفة كنهه ومبدئه والقوانين التي تحكمه.

ومن الشخصيات التي برزت في أوروبا في القرون الوسطى القديس (أوغسطين) الذي حاول شرح التعاليم المسيحية حسب الاسس الفلسفية ، ولا سيما آراء إفلاطون والإفلاطونيين المحدثين ، وأما أفكار أرسطو ، فلم تلق ما تستحقه من تقدير واهتمام ؛ إذ كانوا يرونها أفكاراً مضادة للعقائد الدينية ، إلى أن فتح المسلمين الاندلس ، فتسرى الثقافة الإسلامية إلى أوروبا الغربية ، وبذلك اطلع العلماء المسيحيون على آراء أرسطو عن طريق كتب الفلاسفة المسلمين ، وقد حاولت الكنيسة في البداية الوقوف أمام هذا المد الفلسفى ، وحرّم مجلس باريس (عام ١٢١٠ م) دراسة وتدرّيس شرح ابن رشد لكتاب أرسطو (التاريخ الطبيعي) ، إلا أن آباء الكنيسة لم يستطيعوا الوقوف إلى النهاية بوجه التيار الفلسفى العارم ، وانتهى الأمر بقبول القديس توما الإلکویني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) بكثير من آراء أرسطو ، وسلط عليها الأضواء في مؤلفاته ، حتى أصبحت هي الاتجاه المسيطر في بعض المراكز العلمية.

ومن هنا بدأ النشاط يعود بالتدريج إلى البحث الفلسفى لدى الأوزبيين ،

وأخذ العقل يستعيد موقعه في معرفة الحقائق ، وظهر بمرور الزمن فلاسفة كبار ، ونشأت مذاهب فلسفية متعددة ، سنتعرفها في البحوث المقبلة ، إلا أنَّ الملاحظ أنهم لم ينجحوا في التوصل إلى نظام فلسفى ذي أسس متقدمة لحدَّ الآن ، ففي كل فترة تعرض مجموعة أفكار لفلاسفة معين على أنها مذهب فلسفى خاص ، فتنتشر في نطاق محدود ، وتجد لها بعض الاتباع والمريدين ، إلا أنَّ أيًّا منها لم يكتب له البقاء والدوام.



### (٣) الفلسفة والعلم

#### ● معنى الفلسفة لغةً وأصطلاحاً

الفلسفة في اللغة: حبّ الحكمَة ، و منهاً استعمال الكلمة في هذا المعنى ما فعله (سocrates)؛ اذ اتَّه سَمِّيَ نفسه (فِيلَاسُوفُوس)، وهي تعني في اللغة اليونانية: مُحِبُّ الحِكْمَة ، وقد تحولت هذه الكلمة في اللغة العربية الى (فِيلِسُوف) ، وأخذت منها كلمة (فلسفة).

وانما اختار سocrates لنفسه هذا الاسم ، إمَّا تواضعاً منه ، واعترافاً بقلة علمه ، وإمَّا تعرضاً منه بالسوفسقائين ، الذين تصدَّى لهم ارسطو ، ووضع منطقه المعروف للرَّد عليهم وكشف مغالطاتهم ، فقد كان هؤلاء يطلقون على انفسهم كلمة (سوفسيت) بمعنى: الحكيم والعالم ، التي أخذت منها كلمة (السوفسي) في اللغة العربية ، ومنها أخذت كلمة (السفسطة) التي كانت تعني: العلم والحكمة ، لكنها افرغت من معناها لتصبح عنواناً لأسلوب التفكير والاستدلال القائم على أساس المغالطة.

وأمَّا المعنى الاصطلاحي للفلسفة ، فقد تعدد في مختلف مراحلها ، تبعاً لاختلاف موضوعها ، وقد ادى ذلك الى اختلاف النسبة بينها وبين العلم ؛ ذلك أنَّ

الفلسفة بمعناها الاصطلاحي الأول كانت تشمل جميع العلوم الحقيقة، ومن الطبيعي عندئذ أن لا يوجد تقابل بينها وبين العلم، وأما في اصطلاحها الثاني الذي شاع في أوروبا في القرون الوسطى، فإن موضوعها قد اتسع، ليشمل بعض العلوم الاعتبارية، ولكن هذا الاصطلاح أشمل بانهاء تلك المرحلة التاريخية، وأما في الاصطلاح الثالث المتداول في عصرنا الراهن في الشرق والغرب، فإن الفلسفة قد ضيق موضوعها بسبب انقسام العلوم عنها، فاصبحت تقف في مقابل العلم، ولابد لتوضيح ذلك تفصيلاً، من تناول المعاني الاصطلاحية للعلم والفلسفة بالشرح والتوضيح، وبين النسبة بينهما.

\* \* \*

### ● المعاني الاصطلاحية للعلم

العلم في اللغة: نقىض الجهل، فمعنى: الادراك والشعور، وأما في الاصطلاح، فقد استعمل في معانٍ مختلفة، أهمها:

أولاً - الاعتقاد اليقيني المطابق للواقع، في مقابل الجهل البسيط والمركب.

ثانياً - مجموعة من القضايا التي أخذ بعض الاعتبار لون من التنااسب بينها، وإن كانت قضايا خاصة أو شخصية، وبهذا الاعتبار يطلق (العلم) على علم التاريخ (معرفة الحوادث التاريخية الخاصة)، وعلم الجغرافيا (معرفة الحالات الخاصة للمناطق المختلفة للكرة الأرضية)، وعلم الرجال (استعراض حياة الشخصيات).

ثالثاً - مجموعة من القضايا العامة، التي لوحظ فيها اشتراكها في محور خاص، وكل واحدة منها قابلة للصدق والانطباق على افراد ومصاديق متعددة، وان كانت قضايا اعتبارية قد اتفق عليها، وبهذا المعنى يطلق على العلوم الحقيقة وغير الحقيقة (الاعتبارية) كاللغة وقواعد النحو والصرف، وأما القضايا الخاصة والشخصية، فلا تعد علمًا بهذا الاصطلاح.

رابعاً - مجموعة القضايا العامة الحقيقة التي لها محور خاص ، ويشمل هذا الاصطلاح جميع العلوم النظرية والعملية ، ومن جملتها الالهيات وما بعد الطبيعة ، ولكنه لا يشمل القضايا الشخصية والاعتارية.

خامساً - مجموعة من القضايا الحقيقة التي يمكن اثباتها عن طريق التجربة الحسية ، وهذا هو الاصطلاح الذي يستعمله الوضعيون ، وعليه لا يعتبرون العلوم والمعارف غير التجريبية من جملة العلوم ، ويررون ان معرفة الانسان اليقينية محدودة بالأمور الحسية والتجريبية ، وسوف يأتي مناقشة النظرية الوضعية ورذها ، واثبات المعرفة الحقيقة لما وراء الحس والتجربة في مباحث (نظرية المعرفة).

\* \* \*

### ● المعاني الاصطلاحية للفلسفة

تقدّم أنّ للفلسفة ثلاثة معانٍ اصطلاحية ، أولها: يشمل جميع العلوم الحقيقة ، وثانيها: يشمل العلوم الحقيقة ، وبعض العلوم الاعتارية ، وثالثها: يختص بالمعارف غير التجريبية ، فتكون الفلسفة بهذا المعنى الأخير في مقابل العلم (المعرفة التجريبية) ، فتشمل: المنطق ، ونظريّة المعرفة ، ومعرفة الوجود (الميتافيزيقا) ، ومعرفة الله ، والمعرفة النظرية (غير التجريبية) للنفس ، ومعرفة الجنان ، والأخلاق والسياسة.

ونضيف هنا أنّ لكلمة الفلسفة استعمالات اصطلاحية أخرى ، وهي تقترب غالباً بصفة أو مضاد اليه ، مثل: (الفلسفة العلمية) و(فلسفة العلم).

ومن موارد استعمالها بالمعنى الاصطلاحي الأول (المقترن بصفة):

أولاً - اطلاقها على (الفلسفة الوضعية) التي اسسها أو بحسبت كونت ، الذي هاجم التفكير الفلسفي الميتافيزيقي ، وانكر القوانين العقلية الشاملة للعالم ، وذهب الى أنّ المعرفة التي ليست من معطيات الخس المباشر لا يمكن الاعتماد عليها ،

وانتهى الأمر بالوضعيين إلى القول بصراحة: إن المفاهيم الميتافيزيقية، ليست مفاهيم بالمعنى الحقيقي، والالفاظ التي تحكم عنها هي الفاظ فارغة من المعنى تماماً.

ثانياً - اطلاقها على الفلسفة (المادية الديالكتيكية)؛ فإن الماركسيين مع خلافهم للوضعيين، وتأكيدهم ضرورة وجود قوانين تشمل العلم باكمله، إلا أنهم يعتقدون أن هذه القوانين حاصلة من تعميم قوانين العلوم التجريبية، وليس من طريق التفكير العقلي والميتافيزيقي، ولهذا يسمون فلسفتهم المادية الديالكتيكية الحاصلة - كما يدعون - من نتائج العلوم التجريبية، بالفلسفة العلمية.

ويلاحظ: أن ادعاءهم هذا لا نصيّب له من الصحة؛ لأن قوانين أي علم ليست قابلة للتعميم بحيث تشمل علمآ آخر، فكيف يتمكن تعميمها إلى كل الوجود؟

قوانين علم النفس أو الاحياء - مثلاً - لا يمكن تعميمها لتشمل الفيزياء أو الكيمياء، فقوانين العلوم إذن، لا يمكن ان تمتّد إلى ما هو خارج نطاقها.

ثالثاً - اطلاقها على علم المناهج أو الاساليب (ميثودولوجي)، فإن العلوم بمعناها الشامل، يمكن تقبيلها من حيث اسلوب الدراسة وطريقة التحقيق إلى ثلاثة اقسام رئيسية، وهي: العلوم العقلية، والعلوم التجريبية، والعلوم النقلية والتاريخية، ومن الواضح أن لكل من هذه العلوم اسلوباً خاصاً للدراسة واثبات الموضع، وقد اسس علم لتعيين الاساليب الكلية والجزئية لكل واحد من تلك الاقسام الثلاثة، يسمى به (علم الاساليب)، ويطلق عليه أحياناً اسم (الفلسفة العلمية).

واما استعمال (الفلسفة) بالمعنى الاصطلاحي الثاني (المقترن بمضاف اليه)، فهو يتمثل في استعمالها أحياناً مضافة إلى غيرها، نحو: (فلسفة الاخلاق)، و(فلسفة الحقوق)، ومن موارد هذا الاستعمال:

أولاً - استعماله من قبل الذين يقتصرن على اصطلاح (العلم) على العلوم التجريبية ، فإنهم يستعملون اصطلاح (الفلسفة) في مورد المعلومات التي لا يمكن إثباتها بالتجربة الحسية ، فهؤلاء بدلاً من أن يقولوا: (علم معرفة الله) ، يقولون: (فلسفة معرفة الله) .

وكذلك الذين لا يعتزون المسائل العملية والقيمية (علمية) ، وينكرون أن يكون لها واقع موضوعي خارجي ، أو يرون أنها تابعة لرغبات الناس وميلهم ، فإنهم يدرجونها في مجال الفلسفة ، فلا يقولون - مثلاً - علم الأخلاق وعلم السياسة ، بل يقولون: فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة .

ثانياً - استعماله لبيان أصول علم ما وأسسه؛ ذلك أن الاستدلال في كل علم مبني على أصول وقواعد عامة تؤخذ مفروضة الصحة ، ولا يستطيع هذا العلم نفسه أن يثبت صحتها وإن يدرجها ضمن مسائله ، وتسمى هذه الأصول بـ (المبادئ) ، فإن كانت مشتركة بين جميع العلوم سميت بـ (الأصول المتعارفة) ، وإن اختصت بعلم واحد أو عدة علوم سميت بـ (الأصول الموضوعة) .

والأصول المتعارفة بديهية لا تحتاج إلى إثبات ، من قبل (استحالة التناقض) ، وأما الأصول الموضوعة فلابد من إثباتها في علم آخر ، وفي الماضي كان المنطق هو المتكلف ببيانها ، ولكن ظهر مؤخراً علم خاص يحقق هذا الغرض ، اطلق عليه اسم (فلسفة العلم) .

ولكي لا يختلط هذا الاصطلاح بالاصطلاح المتقدم ، فإنهم يضيفون أحياناً كلمة (العلم) فيقولون مثلاً: فلسفة علم التاريخ ، بدلاً عن قولهم: فلسفة التاريخ .

## ٤) الميتافيزيقا

### ● معنى الميتافيزيقا و مجالها

الميتافيزيقا مأخوذة من الأصل اليوناني (ميتاتافوسيكا)، أي: (ما بعد الطبيعة)، وحولت الكلمة (فوسيكا) إلى الفيزيقا، وحذف منها حرف الاضافة (تا)، فاصبحت ميتافيزيقا.

ويعتقد مؤرخو الفلسفة، أنها استعملت لأول مرة في قسم خاص من فلسفة أرسطو، يأتي - حسب ترتيب الكتاب - بعد قسم الطبيعة، وتدرس فيه الأحكام العامة للوجود، من قبيل: الوجوب والإمكان، العلة والمعلول، الحادث والقديم، القوة والفعل، المادي والمجرد.

ومنه يتضح: أن الميتافيزيقا كانت اسمًا لجانب من الفلسفة في الاصطلاح القديم، سمي أيضًا بالعلم الكلّي، والفلسفة الأولى، والالهيات، وهو نفس ما يعرف الآن باسم الفلسفة في مقابل العلم (بالاصطلاح الحديث)، وعلى هذا تكون الميتافيزيقا مرادفة ومساوية للفلسفة.

والمحض من قولنا: إن المسائل الفلسفية متعلقة بالاحكام العامة للوجود: أن هذه المسائل ليست ناظرة إلى نوع خاص من الموجودات، ولا إلى ماهية معينة،

وانما هي تبحث عن الوان الوجود وانحائه ، وهذه البحوث وان أدت الى تقسيم الوجود الى وجود واجب وجود ممكн ، والى وجود علة وجود معلول ، الا أن البحث فيها ليس بحثاً عن أحوال ماهية خاصة مثل الانسان أو الشجر أو الحديد ، وانما هو بحث شامل للوجود ككل بمختلف الوانه وانواعه الخاصة.

وعليه ، فان الدراسة الفلسفية والميافيزيقية لا تختص بال الموجودات غير الطبيعية ؛ فإن مصداق العلة - مثلاً - قد يكون موجوداً طبيعياً مادياً ، وقد يكون موجوداً غير طبيعياً ، خلافاً لما يتصوره البعض من أنَّ كلمة (ميافيزيقاً) تعنى: ماوراء الطبيعة ، وان البحث فيها يجري عن الله وال مجردات.

\* \* \*

#### ● النسبة بين العلم والفلسفة والميافيزيقا

إنَّ النسبة بين العلم والفلسفة والميافيزيقا ، تختلف باختلاف المعانى الاصطلاحية التي ذكرت لكلٍ من العلم والفلسفة.

فالعلم اذا أريد به مطلق المعرفة ، أو مطلق القضايا المتناسية ، فإنه يكون اعمَّ من الفلسفة ، لأنَّه يشمل جينئِ القضايا الشخصية والعلوم الاعتبارية ايضاً ، مع انَّ الفلسفة ليست شاملة لها.

وإذا استعمل العلم بمعنى القضايا العامة الحقيقة ، فإنه سيكون مساوياً للفلسفة بمعناها الاصطلاحى الأول.

واما اذا استعمل بمعنى مجموعة القضايا التجريبية ، فإنه سيكون اخص من الفلسفة بمعناها الأول ومبيناً للفلسفة بمعناها الأخير ، أي: مجموعة القضايا غير التجريبية.

كما أنَّ الميافيزيقا تعدَّ جزءاً من الفلسفة في الاصطلاح الاول ، فإنَّها تكون مساوية لها طبقاً للاصطلاح الأخير للفلسفة.

## ● تقسيم العلوم

تنشأ ضرورة تقسيم العلوم من عدم قدرة الإنسان على استيعاب جميع المعلومات أو عدم رغبته في ذلك ، ومن توقف تعلم بعض العلوم على تعلم البعض الآخر.

وهذا ما دفع العلماء إلى تبويب المسائل المتراكبة ، لكنه تتميز العلوم الخاصة عن بعضها ، كما أنهم بینوا القدم الرتبى لبعض العلوم على بعض ؛ ليتجدد الراغب في دراسة علم مخصوص ضالته ، ولينعلم الذين يرغبون في استيعاب الوان مختلفة من العلوم ، من اين تكون البداية التي تسهل عليهم تعلم العلوم الأخرى ؟

وأما الأنسن التي يقوم عليها تقسيم العلوم وتبويبها ، ففهمها :

أولاً - اسلوب الدراسة والبحث ، ويمكن تقسيم العلوم على هذا الاساس إلى

أ - العلوم العقلية ، التي لا يمكن دراستها إلا بالبراهين العقلية والاستنتاجات الذهنية فقط ، كالمنطق والفلسفة الالهية.

ب - العلوم التجريبية ، التي لا يمكن اثباتها إلا بالأساليب التجريبية ، كالفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء.

ج - العلوم النقلية ، التي لا تعالج إلا على اساس الوثائق المنقولة والتاريخية ، كالتاريخ ، وعلم الرجال ، وعلم الفقه.

ثانياً - أساس الهدف والغاية التي تؤخذ بنظر الاعتبار عند تعلم العلم ، كالأهداف المادية والمعنوية ، والأهداف الفردية والاجتماعية.

ثالثاً - موضوع العلم ، وذلك بالالتفات إلى أن لكل مسألة موضوعاً ، ومجموعة المواضيع تدرج تحت عنوان جامع ، فيجعل هذا العنوان الجامع محوراً ، وتجمع كل المسائل المتعلقة به تحت ظل علم واحد ، كالعدد ، فإنه

موضوع لعلم الحساب ، والكلمة التي هي موضوع لعلم النحو ، وجسم الانسان ، فانه موضوع لعلم الطب.

## • الكل والكلّي

ويلاحظ: أنَّ العنوان الجامع بين موضوعات المسائل ، الذي يتكون على أساسه علم بمعنى مجموعة من المسائل المتراقبة ، تارة يكون عنواناً كلياً ، له أفراد ومصاديق عديدة ، وآخرٍ يكون كلاً له أجزاء متعددة ، ومثال الأول: العدد والكلمة ، فإنَّ لكل منها أنواعاً وأفراداً مختلفة ، كل واحد منها يشكل موضوعاً لمسألة معينة ، ومثال الثاني: جسم الإنسان ، الذي يتكون من أجهزة وأعضاء كثيرة ، كل واحد منها يشكل موضوعاً لقسم من أقسام علم الطب.

والفرق الأساسي بين هذين النوعين: أنه في النوع الأول يصدق عنوان موضوع العلم على كل واحد من موضوعات المسائل التي هي أفراده وجزئياته، وأما في النوع الثاني، فإن عنوان الموضوع لا يصدق على كل واحد من موضوعات المسائل، وإنما هو يحمل على مجموع الأجزاء.

## (٥) الفلسفة موضوعها وخصائصها

### ● موضوع العلم ومسائله

تقدّم أنّ الكلمة (العلم) تستعمل في خمسة معانٍ اصطلاحية ، وهي حسب أربعة منها تطلق على مجموعة من القضايا التي لوحظ بينها تنااسب خاص . وتجدر الاشارة هنا الى أنّ أفضل انواع التنااسب الذي يلاحظ بين المسائل المختلفة ، ويصبح ملائكةً لتمثيل العلوم ، هو: التنااسب بين موضوعاتها ، أي: ان المسائل التي تشكل موضوعاتها أجزاء كلّ واحدٍ ، أو أفراد كلّيٍ واحدٍ ، تعتبر علمًا واحدًا .

ومنه يتضح:

أنّ مسائل العلم هي: القضايا التي تدخل موضوعاتها تحت عنوان جامع (سواء أكان كلامًا أو كليّاً) .

وأنّ موضوع العلم هو: العنوان الجامع الذي يشمل موضوعات المسائل . ولا بد من التنبيه الى أنه قد يؤخذ أحياناً موضوع لأحد العلوم بشكل مطلق ، ولكن في الحقيقة ليس هو موضوع ذلك العلم بنحو الاطلاق ، وإنما له قيد خاص ،

واختلاف القيود التي تلحق الموضوع ، يؤدي الى ايجاد عدة علوم مختلفة ، ومثال ذلك (الكلمة) ؛ فانها من حيث التغييرات الحاصلة في صياغتها موضوع لعلم الصرف ، وهي بذاتها من حيث التغييرات الطارئة على آخرها موضوع لعلم النحو.

\* \* \*

### ● مبادئ العلم وعلاقتها بموضوعاته ومسائله

انتهينا الى أنه في كل علم يجري البحث عن مجموعة من القضايا المناسبة والمترابطة ، والحقيقة: أن الهدف والدافع لتعلم ذلك العلم هو: حل تلك القضايا والمسائل ، أي: اثبات محمولاتها لموضوعاتها ، إذن من المفروض في كل علم أنَّ له موضوعاً ، وأنَّ بامكاننا أن ثبت محمولاتِ لأجزاء ذلك الموضوع أو افراده .  
وعليه ، فلابد قبل الدخول في بحث مسائل كل علم ، من احراز مجموعة من المعلومات القبلية ، مثل:

١- معرفة ماهية الموضوع ومفهومه.

٢- معرفة وجود الموضوع.

٣- معرفة الأسس التي يتم بها إثبات مسائل ذلك العلم.

وأحياناً تكون هذه المعلومات بديهية ، لكنها في احياناً اخرى لا تكون كذلك ، فتحتاج الى تبيين واثبات ، كوجود (روح الانسان) ، فإنه قد يكون مورداً شكواً واحتمالاً كونه شيئاً متوهماً غير حقيقي ، فلابد أولاً من اثبات وجوده واقعاً ، وكذا الامر إذا شك في الاسس التي يبني عليها علم ما ؛ إذ بدون اثباتها لا يكون للنتائج المترتبة عليها قيمة علمية.

ومثل هذه الأمور تسمى: مبادئ العلوم ، وهي قسمان: تصورية وتصديقية .  
فالمبادئ التصورية هي: تعاريف الاشياء المبحوث عنها ، وبيان ماهيتها ، وتباحث عادة بصورة مقدمة في نفس ذلك العلم.

واما المبادئ التصديقية ، فإنه يتم البحث عنها - غالباً - في علوم أخرى ، وقد تقدم: أنَّ فلسفة أي علم ، هي في الواقع علم آخر يتضمن بيان واثبات أسس ذلك

العلم ومبادئه، ومن ثمَّ فإنَّ أعمَّ مبادئِ العلوم يتمُّ البحثُ عنها في الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقاً.

ومن جملة هذه المبادئ (أصل العلية)، الذي يستخدم في جميع العلوم التجريبية، ويتوقف على قبوله جميع البحوث العلمية، لأنَّ الكشفُ عن علاقات العلية والمعلولة بين الظواهر، يشكلُ المحور لها، وهذا الأصل ليس قابلاً للثبات في أيِّ علمٍ تجريبِيٍّ، وإنما يجري البحثُ لأنَّه في الفلسفة.

### ● موضوع الفلسفة

إنَّ أفضلَ طرِيقٍ لتعريفِ علمٍ ما، هو: أنْ نعيَّنَ موضوعَه، وانَّ نحددُ قيودَه إنْ كانتَ لهَ قيودٌ، وانَّ نعيَّنَ الموضوعَ وقيودَه تابِعَ للمسائلِ التي أخذَ بعينِ الاعتبار طرِحَها في علمٍ خاصٍ.

وقد اهتمَّ العلماءُ القدماءُ بفتَّينِ من المسائلِ النظريةِ، لكلٍّ منها مَنْحورٌ خاصٌّ، اطلَّقاُوا علىِ إِخْدامِهَا اسمَ (الطبيعياتِ) وعلىِ الآخرِي اسمَ (الرياضياتِ)، ثمَّ قسَّمُوا كُلَّاً منْهُما إلى علومٍ جزئيةٍ، وهناكَ فَتَّةٌ ثالثةٌ منَ المسائلِ النظريةِ، تدورُ حولَ (الله)، اطلَّقاُوا عليها اسمَ (معرفةِ الربوبيةِ).

وبقيتَ فَتَّةٌ أخْرَى منَ المسائلِ العقليةِ النظريةِ، تتميَّزُ بموضوعٍ أكثرَ شمولاً منَ الموضوعاتِ المذكورةِ، بحيثُ أنه لا يختصُ بموضوعٍ خاصٍ.

والظاهرُ أنَّهم لم يجدُوا لهذه المسائلِ اسمًا خاصًاً، ولكنَّ بِمُناسبَةِ البحثِ عنها بعدَ الطبيعياتِ اطلَّقاُ عليها اسمَ (ما بعدَ الطبيعةِ) أو (الميتافيزيقاً)، وقد جعلُوا موضوعَ هذا العلمِ (الموجودَ المطلقِ)، أو (الموجودَ بما هو موجود)، لكنَّه يتسنى لهم أن يتناولُوا فيه المسائلَ التي لا تختصُ بموضوعاتِ العلومِ الخاصةِ، وانَّ كانتَ كلَّ هذهِ المسائلِ لا تشملُ جميعَ الموجوداتِ.

وبهذهِ الصورةِ وجدَ علمٌ خاصٌ يسمَّى (ما بعدَ الطبيعةِ)، ثمَّ سُميَّ بعدَ ذلك بـ (العلمِ الكلِّيِّ) أو (الفلسفةِ الأولى)، يتكلَّمُ بالبحثِ عنِ المسائلِ العامةِ للوجودِ.

رسوف نطلق (الفلسفة) بشكل مطلق على (الفلسفة الأولى)، والهدف الأساسي لهذا الكتاب هو توضيح مسائلها، ولكن بما أنَّ إثبات هذه المسائل متوقف على مسائل المعرفة، فلهذا نتناول أولاًً موضوع المعرفة بالبحث، ثم ننتقل إلى مسائل معرفة الوجود.

\* \* \*

### ● الفلسفة: تعريفها وخصائصها

بناءً على اعتبار (الفلسفة) مساوية للفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، واعتبار موضوعها هو (الوجود المطلق)، لا (مطلق الموجود)، فاننا نستطيع تعريفها بأنها: العلم الباحث عن احوال الموجود المطلق، أو: الباحث عن الاحوال العامة للوجود. وقد ذُكرت للفلسفة خصائص معينة، أهمها:

- ١- أنَّ الفلسفة تتکفل بإثبات المبادئ التصديقية لجميع العلوم، وهذا أحد وجوه احتياج سائر العلوم إليها، ولأجله سميت الفلسفة (أم العلوم).
- ٢- أنَّ المفاهيم الفلسفية لا يمكن الحصول عليها من طريق الحس والتجربة، مثل مفاهيم العلة والمعلول، والواجب والممکن، ويصطلاح على هذه المفاهيم بالمعقولات الثانية الفلسفية، وسيأتي شرحها في نظرية المعرفة.
- ٣- أنَّ الاسلوب التعقلي هو الاسلوب الوحيد لإثبات مسائلها، على العكس من العلوم التجريبية والنقلية، ولكن بما أنَّ هذا الاسلوب يستخدم أيضاً في علوم أخرى كالمنطق ومعرفة الله، وفلسفة الاخلاق، فلا يمكن اعتبار هذه الميزة من خصائص الفلسفة.
- ٤- يبحث في الفلسفة عن المعيار الأساسي لتمييز الأمور الحقيقة عن الأمور الوهمنية والاعتبارية، ولكن الأفضل اعتبار هذا هدفاً لعلم الفلسفة.

## ٦) الفلسفة: مبادؤها و هدفها

### ● ماهية المسائل الفلسفية

تقدّم تعريف الفلسفة بأنها: علم يبحث فيه عن الأحوال العامة للوجود. إلا أن هذا لا يكفي لتعريف ماهية المسائل الفلسفية؛ فإن المعرفة الدقيقة لهذه المسائل إنما تحصل بدراستها عملياً دراسة تفصيلية، ولكن قبل البدء بذلك ينبغي أن نقدم تصوراً واضحاً عن هذه المسائل، لندرك فوائد الفلسفة، ونندفع لتعلمها برؤية واضحة ورغبة مت坦مية.

ولتحقيق هذا الهدف نبدأ بذكر نماذج من المسائل الأخرى للعلوم الفلسفية، ونبين وجه اختلافها مع مسائل سائر العلوم، لنعرّج على بيان ماهية الفلسفة الأولى وخصائص مسائلها.

هناك سؤال يطرح أمام كل إنسان، وهو: هل تختت حياتي بالموت؟ أم أنّ لي حياةً بعده؟

إن العلوم التجريبية - كالفيزياء والكيمياء - تعجز عن إعطاء جواب عن هذا السؤال، وكذا العلوم الرياضية، فلابد - إذن - من وجود علم آخر يتولى دراسة هذه

المسألة وامثلها ، فيبين لنا أنَّ الإنسان هو هذا الجسم المادي ، أم أنَّ له حقيقة أخرى غير محسوسة هي (الروح) ، وعلى فرض وجود الروح ، هل هو قابل للبقاء بعد فناء الجسد ، أم لا؟

ومن هذا القبيل: مسألة الإرادة والاختيار ، التي هي أساس مسؤولية الإنسان عن تصرفاته ، فانها ايضاً من المسائل التي لا يمكن دراستها بأسلوب العلوم التجريبية ، وانما لابد لحلها من اللجوء للأسلوب التعلقي ، ولأجله وجد علم آخر يختص بدراسة مثل هذه المسائل ، وهو: علم النفس الفلسفي.

ولوحظ: أن وجود مثل هذا العلم ، وقيمة الأجروية التي يطرحها ، يتوقف على اثبات وجود العقل وقيمة المعرفة العقلية ، فلابد - إذن - من وجود علم آخر يتخصص ببيان ماهية الادراكات العقلية ، وما لها من قيمة ، ولأجله وجد علم آخر من العلوم الفلسفية ، هو: علم المعرفة.

وفي مجال العلوم العملية كالأخلاق ، هناك أيضاً مسائل مهمة تعجز عن حلها العلوم التجريبية ، كمعرفة حقيقة الخبر والشر ، والحسن والقبح الاخلاقيين ، فدراسة مثل هذه المسائل تحتاج إلى علوم فلسفية خاصة ، وهي بذاتها محتاجة إلى علم المعرفة أيضاً.

وبالنظر الدقيق ، يتضح: أن هذه المسائل مترابطة ، وأنها بجمعها تتصل بمسائل (معرفة الله) ، الذي خلق روح الإنسان وجسمه ، وجميع موجودات العالم ، والذي يحيي الإنسان ثم يحيييه ، فيثيشه أو يعاقبه على أعماله الحسنة والقبيحة ، التي تمت بارادة الإنسان و اختياره.

وان مسائل (معرفة الله) تعالى وصفاته وأفعاله ، تدرس في علم (الالهيات بالمعنى الأخص).

ويلاحظ: أنَّ جميع المسائل المتقدمة مبنية على معرفة مسائل أخرى أكثر

منها عموماً، بحيث تدخل في نطاقها أيضاً الأمور الخنسية والماديّة، من قبيل: هل من لوازم الوجود، التغيير والارتباط والزوال، أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل هناك موجود ثابت ومستقل (غير مرتبط) ولا يقبل الزوال، أم لا؟ والجواب عن هذا السؤال بالايجاب، يؤدي إلى تقسيم الموجود إلى: المادي والمجرد، الثابت والمتغير، واجب الوجود وممكّن الوجود.

وما لم يتم حل هذه المسائل، ولم يثبت - مثلاً - وجود الواجب وال مجرّدات، فإن بعض العلوم كمعرفة الله ومعرفة النفس الفلسفية، لن يكون لها أساس متين. وليس إثبات هذه المسائل بحاجة إلى الاستدلالات العقلية فحسب، بل إن إبطالها يحتاج أيضاً إلى استخدام الأسلوب العقلي؛ إذ كما أنَّ الحس والتجربة وحدهما عاجزان عن إثبات هذه الأمور، فإنّهما أيضاً لا يستطيعان نفيها وإبطالها. ومنه يتضح: أنَّ هناك عدداً من المسائل المهمة، لا يستطيع أي علم من العلوم الخاصة، حتى العلوم الخاصة الفلسفية، أن يقدم الجواب عنها، ولابد من وجود علم آخر يتناول البحث فيها، وهو: الميتافيزيقا، أو العلم الكلّي، أو الفلسفة الأولى، الذي لا يختصّ موضوعه بنوع من أنواع الم موجودات، بل لابد أن يكون موضوعه أعمَّ المفاهيم، الذي يقبل الصدق على جميع الأمور الحقيقة والعينية، وهو عنوان: (الموجود)، لا من جهة كونه - مثلاً - مادياً، ولا من جهة كونه مجرداً، وإنما من جهة كونه موجوداً، أي: (الموجود المطلق) أو: (الموجود بما هو موجود).

## ● مبادئ الفلسفة

إن معرفة المبادئ التصورية للعلوم، أي: معرفة مفهوم وماهية موضوع العلم، ومفاهيم موضوعات مسائله، تتم عادة في نفس العلم؛ إذ يطرح تعريف الموضوع في مقدمة الكتاب، وتعزّز الموضوعات الجزئية للمسائل في مقدمة كل بحث، أمّا

موضع الفلسفة (الوجود)، فان مفهومه بديهي وليس بحاجة الى تعريف ، ولهذا فان الفلسفة لا تحتاج الى هذا المبدأ التصورى ، واما م الموضوعات مسائلها ، فانها تعرف -

مثل سائر العلوم - في صدر كل مبحث .

أواما المبادئ التصديقية للعلوم فهي قسمان:

أحد هما: التصديق بوجود الموضوع.

والآخر: التصديق بالأسس التي تستخدم لإثبات وتبين مسائل العلم.

اما وجود موضع الفلسفة ، فهو لا يحتاج الى إثبات ، لأنَّ أصل الوجود بديهي الثبوت ، وفي هذه المسألة يقف السوفسطائيون والشكاكون والمثاليون ، في مقابل شاير الفلسفة .

اما الأصول المستخدمة في إثبات المسائل ، فهي فتنان:

أحد هما: الأصول النظرية ، أي: غير البدئية ؛ التي لا بد من إثباتها في علوم أخرى ، وتنمى بـ (الأصول الموضوعة) ، وأعمَّ هذه الأصول يتم إثباته في الفلسفة الأولى .

ويلاحظ: أنَّ الفلسفة الأولى نفسها ليست بحاجة لمثل هذه الأصول الموضوعة ، وانما يستفاد من هذه الأصول في بعض العلوم الفلسفية الأخرى ، كمعرفة الله ، والنفس الفلسفية ، وفلسفة الأخلاق .

والآخر: الأصول البدئية ، المستغنِّية عن الإثبات ، مثل استحالة التناقض ، ومسائل الفلسفة الأولى تحتاج فقط لمثل هذه الأصول ، ولكن بما أنَّ هذه الأصول ليست بحاجة الى إثبات يتم في علم آخر ، فان الفلسفة الأولى لا تحتاج لأي علم ، سواءً أكان عقلياً أم تجريبياً أم نقلياً ، نعم ، لا بد من استثناء علم المنطق وعلم المعرفة ؛ لأنَّ الاستدلال لإثبات المسائل الفلسفية ، قائم على أساس الأصول المنطقية ، وعلى ان الحقائق الفلسفية قابلة للمعرفة العقلية ، ولكنَّ ما تحتاجه

الفلسفة هو تلك الأصول البدئية للمنطق والمعرفة، التي لا يمكن اعتبارها مسائل بحاجة الى الإثبات، وكل بيان يقدم لها، إنما يراد به التنبية والتوضيح.

## ● هدف الفلسفة

إن الهدف الأساسي لكل علم ، هو: معرفة الإنسان للمسائل المطروحة فيه ، وابشاع غريرة البحث عن الحقيقة ، التي هي إحدى الغرائز الأصلية لدى الإنسان .  
الآن أن لكل علم - عادةً - فرائد تترتب عليه ، وتأثير بنجوى أو باخر في الحياة المادية والمعنوية . وابشاع الرغبات الطبيعية والفطرية للإنسان ، فالعلوم الطبيعية - مثلاً - تهيئ الأرضية للاستفادة من إمكانات الطبيعة ، وتحقيق الرفاه المادي ، وأما العلوم الفلسفية ، فإنها تتعلق بالبعد المعنوي للإنسان ، وتتجلى هذه العلاقة في معرفة الله ، والنفس الفلسفية ، وفلسفة الأخلاق؛ فإن الفلسفة الإلهية ، تعرفنا على الله سبحانه ، وما يتميز به من صفات الجمال والجلال ، وتهيئ لنا أرضية الاتصال بمنعع العلم والقدرة والجمال اللانهائي ، وعلم النفس الفلسفى ، يتبعنا معرفة الروح وصفاته وخصائصه ، ويوسع رؤيتنا لحقيقة أنفسنا ، ويفهممنا أن حياة الإنسان ليست محدودة في الإطار الضيق للهداية والحياة الدنيا ، وأما فلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق ، فهما يبيّنان الطرق العامة لتزكية الروح وتطهير القلب ، وكسب الكمال والسعادة الأبدية .

ولكن الظفر بجميع هذه المعرفات، يتوقف على حل مسائل علم المعرفة، وعلم الوجود، ومنه يتضح: أن الفلسفة مفتاح خزائن عظيمة من الفضائل العقلية والروحية، والكلمات المعنية للإنسان.

## ٧) اسلوب البحث الفلسفى

### • تقييم الاسلوب التعلقى

إن المسائل الفلسفية، لابد من دراستها بالاسلوب التعلقى، ولا دخل للأسلوب التجربى في هذا المجال، خلافاً لما يذهب إليه الوضعيون من أن هذه الميزة سبب لقلة قيمة الأفكار الفلسفية، ظانين أنَّ الاسلوب التجربى هو الاسلوب العلمي الوحيد الذي يؤدى إلى اليقين، وأما الاسلوب التعلقى، فإنه لا يوصل إلى أية نتيجة قطعية.

وعليه فلابد من إلقاء الضوء على الاسلوب التعلقى، والاسلوب التجربى؛ ليتضح خطأ الرأي الوضعي ومدى سطحيته.

### • التمثيل والاستقراء والقياس

إنَّ محاولة اكتشاف شيء مجهول، اعتماداً على شيء معلوم سابقاً، تتم بـ أحـدـى صـورـ ثـلـاثـ:

١- الانتقال من جزئي إلى جزئي آخر، أي: أنَّ هناك موضوعين

متباينين ، وحكم أحدهما معلوم ، فثبت ذلك الحكم للموضوع الآخر؛ استناداً إلى التشابه بينهما.

ويطلق على هذه الصورة اسم (التمثيل) بالاصطلاح المنطقي ، و(القياس) بالاصطلاح الفقهي ، وهو لا يفيد اليقين ، وليس له قيمة علمية ؛ لأن مجرد التشابه بين موضوعين ، لا يوجب اليقين باشتراكهما في الحكم .

٢- الانتقال من جزئي إلى كلي ، وهو يتم بدراسة أفراد ماهية معينة ، فإذا اكتشف وجود خاصية مشتركة بينها ، حكم بأن تلك الخاصية تابعة لتلك الماهية ، موجودة في جميع أفرادها .

ويسمى هذا بـ (الاستقراء) في مصطلح المنطقة ، وهو قسمان:

اولهما - الاستقراء التام ، وهو يتحقق بدراسة جميع أفراد الموضوع ، وملحوظة اشتراكها جملياً في تلك الخاصية ، ومن الواضح أن هذا الأمر لا يمكن حصوله عملياً .

وثانيهما - الاستقراء الناقص ، ومعناه: مشاهدة أفراد كثيرة ل Maheria معينة ، وملحوظة خاصية مشتركة بينها ، ثم تعنيم هذه الخاصية لجميع أفراد الماهية ، وهنا قد يقال: إن هذا الاستقراء لا يؤدي إلى اليقين ؛ إذ يبقى احتمال - ولو كان ضعيفاً جداً - لعدم وجود هذه الخاصية في بعض الأفراد التي لم تشم ذراستها .

ولكن هناك من يرى أن الاستقراء الناقص يؤدي إلى اليقين بالمحتمل ، إذا أدى تراكم المشاهدات في مصب واحد إلى ضلالة الاحتمال المخالف له ، حتى يصبح قريباً من الصفر؛ لكون الذهن الإنساني لا يعتني بالاحتمال البالغ تلك الدرجة من الصالة .<sup>(١)</sup>

٣- السير من كلي إلى جزئي ، ومعناه: أن يثبت لذينما في البدء مفهوم

(١). راجع الاسس المنطقية للاستقراء ، ودروس في علم الأصول ح ٣ ج ١ مبحث التوارق ، وكلامها للسيد الشهيد الصدر .

للموضوع كليٌّ، وعلى أساس ذلك يعرف حكم جزئيات ذلك الموضوع، وهذا ما يصطلاح عليه في المنطق بـ (القياس)، وهو مفيد للبيتين، بشرط أن تكون مقدمات القياس يقينية، وأن يتم تنظيم القياس بشكل صحيح، ومن هنا نصل إلى نتائجنا الأولى، وهي أن الحكم معلوم في (الكبيري) بصورة إجمالية، وفي (النتيجة) معلوم بصورة تفضيلية.

والتأمل في المسائل الرياضية وحلولها، يبين مدى فائدة القياس؛ لأن الأسلوب الرياضي أسلوب قياسي، فلو لم يكن هذا الأسلوب مفيداً، لما أمكن حل أيّة مسألة رياضية، وللملاحظة أنَّ في التمثيل والاستقراء قياساً ضمنياً، غاية الأمر أنه قياس غير برهاني، فلا يكون مفيداً للبيتين، ولو أنهما لم يتضمنا مثل هذا القياس، لما أمكن الاستنتاج منهما، ولو بمحض ظنٍّ.

والقياس الضمني في التمثيل هو: هذا الحكم ثابت لأحد المتشابهين، وكل حكم ثابت لأحد المتشابهين، فهو ثابت للآخر أيضاً.

والاستقراء، إذا اعتبرناه ذا قيمة على أساس حساب الاحتمالات، فإنه ينحو إلى القياس أيضاً.

وكذلك القضايا التجريبية؛ فإنها ينحو إلى القياس، لظهور بصورة قضايا كافية.

### ● الأسلوب التعقلي والأسلوب التجريبي

قلنا: إنَّ من شروط القياس المفيد للبيتين، أن تكون مقدماته يقينية، والقضايا اليقينية إما أن تكون بديهية بذاتها، أو مبنية على البديهيات، أي: مسندة إلى قضايا

غنية عن الابتدا لان

واما جعل الاسلوب التجربى في مقابل الاسلوب التعلقى ، فهو مبني على عدّ الاسلوب التعلقى مختصاً بالقياس المكون من: مقدمات عقلية محضة ، وتلك المقدمات إما من البديهيات الأولية ، أو تنتهي إليها (لا إلى التجربيات) ، من قبيل جميع الأقىسة البرهانية المستعملة في الفلسفة الأولى والرياضيات وكثير من مسائل العلوم الفلسفية.

فليس الفرق بين الأسلوب التعلقي والأسلوب التجربى راجعاً إلى أنَّ الأول يستخدم القياس ، والثانى يستخدم الاستقراء ، وإنما الفرق بينهما: أنَّ الأسلوب التعلقي يعتمد على البديهيات الأولى فحسب ، وأنَّ الأسلوب التجربى يعتمد على المقدمات التجريبية ، التي تعدَّ من البديهيات الثانية ، وهذا الأمر لا يواجِب نقصاً في الأسلوب التعلقي ، وإنما يعتبر من أهم مميزاته.

ونلخص ما تقدم في النقاط التالية:

أولاً - أنَّ التَّجْرِيَةَ وَالْاسْتِقْنَاءَ لِسَامَةَ اذْفَنَ.

ثانياً - أن الأسلوب التجربة ليس مماثلاً للأسلوب القياسي.

ثالثاً - أنَّ كلاًًاً من الاستقراء والتخيّلة لسا غيّبَةِ عَدْلِ القياسِ في المقدارِ.

ناتجاً - إن الأسلوب التعلقي والتخيالي نشأ في استخدام القصائد

ويفترقان في اعتماد التعلقي على البدويات الأولية، واعتماد التجريبي على البدويات الثانية.

\* \* \*

### ● مجال الاسلوب التعلقي والاسلوب التجريبي

لكل من الاسلوب التعلقي والتجريبي مجاله الخاص ، فإن الاسلوب التعلقي لا يستخدم في مجال الفيزياء والكيمياء مثلاً، كما أن الاسلوب التجريبي لا يستخدم في مجال الفلسفة والرياضيات.

وواضح: أن الحد الفاصل بين الاسلوبين ليس أمراً اعتبارياً يتفق عليه ، وإنما هو مقتضى طبيعة مسائل العلوم ؛ فإن مسائل العلوم الطبيعية تقتضي أن يستفاد في حلها من المقدمات الحاصلة عن طريق التجربة الحسية ؛ لأن المفاهيم المستعملة في هذه العلوم التي تشكل موضوع ومholm قضائياها، هي مفاهيم مأخوذة من المحسوسات ، فمن الطبيعي أن يتوقف اثباتها على التجارب الحسية.

مثلاً لا يستطيع الفيلسوف - مهما أجهد عقله - أن يكتشف بالتحليلات العقلية والفلسفية أن الأجسام مركبة من جزيئات وذرات ، أو يتعرف المواد التي تتركب منها الكائنات الحية ، أو يشخص العوامل التي تؤدي إلى إصابة الإنسان والحيوان بالمرض ؛ فإن أمثل هذه الأمور لا يمكن حلها إلا باتباع الاسلوب التجريبي.

ومن ناحية أخرى فان المسائل التي تتعلق بال مجردات والامور غير المادية ، لا يمكن حلها اطلاقاً بالتجارب الحسية ، بل حتى نفيها لا يمكن أن تقوم به العلوم التجريبية ؛ إذ بأية تجربة حسية وفي أي مختبر نتمكن من اكتشاف الروح وال مجردات ، أو إثبات عدمها؟

وهناك شيء مهم ، وهو: أن قضايا الفلسفة الاولى ، مكونة من المعقولات

الثانية الفلسفية ، وهي: المفاهيم الحاصلة عن طريق التحليلات العقلية ، ولهذا لا يمكن إثبات أو نفي ارتباطها إلا بواسطة العقل ، والاعتماد على الاسلوب التعلقي . وبهذا يتضح خطأ أولئك الذين يحاولون إثبات نجاح الاسلوب التجربى وإخفاق الاسلوب التعلقي ، ويختللون أنَّ الفلسفه القدماء كانوا يستخدمون الاسلوب التعلقي فحسب ، ولهذا لم يحرزوا تقدماً في مجال الاكتشافات العلمية ، فانَّ القدماء كانوا يستخدمون الاسلوب التجربى اذا كان بحثهم في مجال العلوم الطبيعية ، وينقل انَّ أرسطو أعدَّ بمساعدة الاسكندر المقدوني - حديقة كبيرة ، لتنمية الوان النباتات ، وتربيه انواع الحيوانات ، وكان يشرف بنفسه على مشاهدة وتجربة خواصها وحالاتها .

واما التقدم السريع للعلماء المحدثين ، فهو راجع لاكتشاف الوسائل العلمية الحديثة ، وشدة الاهتمام بدراسة المسائل الطبيعية والمادية ، وتمركز تفكيرهم في الاكتشاف والاختراع ، وليس هو من نتائج الإعراض عن الاسلوب التعلقي ، وإنما الاسلوب التجربى محله .

## ٨) العلاقة بين الفلسفة والعلوم

### • ارتباط العلوم ببعضها

إن العلوم بمعنى: مجموعة المسائل المتناسبة، وإن كانت منفصلة ومتمنية عن بعضها باعتبار الموضوعات أو الأهداف أو أساليب الدراسة، إلا أنها في الوقت نفسه مترابطة، ويستطيع كل منها أن يساهم في حل مسائل علم آخر؛ ذلك أن الأصول الموضوعة لكل علم يتم ببيانها في علم آخر.

ومن نماذج ارتباط العلوم الفلسفية ببعضها: علاقة علم الأخلاق بمعرفة النفس الفلسفية؛ فإن من الأصول الموضوعة لعلم الأخلاق: كون الإنسان مختاراً، ويدون هذا الأصل لا معنى للحسن والقبح الأخلاقيين، ولا للمدح والذم، ولا للثواب والعقاب، وهذا الأصل الموضوع لا بد من إثباته في علم النفس الفلسفي، الذي يدرس خصائص الروح الإنساني بالأسلوب التعلقي.

ومن نماذج الارتباط بين العلوم الطبيعية والعلوم الفلسفية، ما ثبت في علم النفس التجريبي من أنه قد تتوفر أحياناً الشروط الفيزيائية والفيزيولوجية لتحقق الرؤية والسماع، ولكن مع ذلك لا تتحقق هاتان الظاهرتان، فإن هذه القضية تكون

مقدمة لإثبات إحدى مسائل علم النسق الفلسفية ، وهي: أن الإدراك ليس من سلخ الفعل والانفعال المزدفين ، والالتحقن دائمًا بمحض وجود شروطه المادية . ومثل هذا الارتباط متتحقق أيضًا بين الفلسفة (الميتافيزيقا) وسائل العلوم والمعارف ؛ فإن الفلسفة وإن لم تكن بحاجة إلى أصول موضوعة يتم إثباتها في بقية العلوم ، إلا أنها تقدم للعلوم مساعداتٍ وتومن لها متطلباتها الأساسية ، كما أنها تستفيد من العلوم بمعنى من المعاني .

### ● ما تقدمه الفلسفة للعلوم

إن المساعدة التي تقدمها الفلسفة للعلوم الأخرى ، سواءً أكانت تلك العلوم فلسفية أم غير فلسفية ، تتلخص في أمرين:

#### الأول - إثبات موضوع العلم

إن موضوع كل علم هو: المحوز الجامع لموضوعات مسائله ، وعندما لا يكون وجود موضوع العلم بذاتها ، فإنه سيكون بحاجة إلى إثبات ، وإثبات لا يندرج ضمن مسائل ذلك العلم نفسه ؛ لأن مسائل كل علم تقتصر على القضايا المبنية لأحوال الموضوع أو أعراضه ، ولا تتعرض لإثبات أصل وجوده ، ومن ناحية أخرى هناك بعض العلوم التي لا يمكن إثبات موضوعها بواسطة أسلوب الدراسة في ذلك العلم ، كالعلوم الطبيعية ، فإنها تدرس بالأسلوب التجريبي ، بينما الوجود الحقيقي لموضوعاتها لابد من إثباته بالأسلوب التعلقي ؛ فلابد من اللجوء إلى الفلسفة الأولى لإثبات موضوعات هذه العلوم بالبراهين العقلية .

#### الثاني - إثبات الأصول الموضوعة

إن الأصول التي تحتاج إليها جميع العلوم الحقيقة ، يتم إثباتها في الفلسفة الأولى ، وأهمها أصل العلية وقوانينها الفرعية .

إن اكتشاف علاقة العلية والمعلولة بين الأشياء والظواهر، هو المحور لجميع النشاطات العلمية؛ فان العالم الذي يقوم في المختبر بتحليل المواد الكيميائية وتركيبها، انما يبحث في الحقيقة عن معرفة العناصر التي تؤدي الى وجود مواد معينة، ومعرفة العوامل التي تؤدي الى تحليل المركبات، وبعبارة أخرى: هو يبحث عن (علة) وجود هذه الظواهر.

وكذا العالم الذي يجرّب لكي يكتشف جرثومة مرض معين، أو دواءه، فانه يريد في الواقع معرفة (علة) ظهور ذلك المرض، أو (علة) الشفاء منه. فالعلماء إذن يؤمنون قبل البدء في نشاطاتهم العلمية، بأصل عام هو (قانون العلية)، وأنّ الأشياء والظواهر خاضعة لعللها، ولا يمكن ان تحدث صدفة ومن دون علة.

ودراسة هذا القانون العقلي، الذي يحتاج اليه علم الفيزياء والكيمياء والطب وسائر العلوم، لا تدخل في نطاق أي علم سوئ الفلسفة. وكذلك القوانين المتفرعة على قانون العلية، كقانون التناوب، القائل: إنّ لكل معلول علة مناسبة له و خاصة به، وقانون الضرورة، القائل: كلّما تحققت العلة التامة، فإن معلولها سيوجد بالضرورة، واذا لم تتحقق العلة التامة، فإن المعلول لن يوجد.

### ● ما تقدمه العلوم للفلسفة

إنّ أهمّ ما تقدمه العلوم للفلسفة من عوّن يتلخص في أمرين:-  
أولهما - إثبات مقدمة بعض البراهين الفلسفية؛ فائه يتمّ أحياناً إثبات بعض مسائل العلوم الفلسفية بفضل مقدمات تجريبية، ومن أمثلة ذلك: ما تقدم من أنّ عدم تحقق الإدراك مع توفر شروطه المادية يستنتج منه فلسفياً أنّ الإدراك ليس ظاهرة مادية.

ومن أمثلته أيضاً: ما ثبت في علم الأحياء، من أن خلايا جسم الإنسان والحيوانات تموت تدريجياً وتحل محلها خلايا أخرى، بحيث أن جميع خلايا الجسم (ما عدا خلايا المخ) تتغير تماماً خلال بضعة أعوام، وأن خلايا المخ أيضاً تتغير تدريجياً، فان الفلسفة تستفيد من هذه القضية العلمية لإثبات وجود الروح؟ بدليل: أن وجود الروح الشخصية وثباتها أمر وجداني، لا يمكن إنكاره، بينما الجسم في حال تغير دائم، مما يدل على أن الروح شيء مغاير للبدن، وهو أمر ثابت لا يتبدل.

بل إنه يستفاد من المقدمات التجريبية -بمعنى من المعاني- في البراهين الفلسفية التي تتناول ثبات وجود الله تعالى كبرهان الحركة، وبرهان الحديث، المبنيين على مقدمات تجريبية، ولأثبات المقدمة الفلسفية القائلة: إن الوجود ليس متساوياً لل المادة، وأن المادة ليست من خواص الوجود بأكمله، وبعبارة أخرى: إن الوجود ينقسم إلى المادة والمجرد، فلأثبات ذلك تستفيد من مقدمات مأخوذة من معرفة النفس الفلسفية، وأثبات تلك المقدمات يتم بالاستعانة بالعلوم التجريبية، وكذلك يمكن الاستفادة من هذين البراهين لإثبات القضية الميتافيزيقية القائلة: إن الارتباط والتعلق ليس من لوازم الوجود التي لا تنفك عنه، وأن هناك م وجوداً ليس مرتبطاً ولا متعلقاً، وإنما هو مستقل (واجب الوجود).

ولا بد من الاشارة إلى أن هذا الارتباط بين العلوم الطبيعية والفلسفية، لا ينافي ما قدمناه من استغناء الفلسفة عن سائر العلوم؛ ذلك أن إثبات مسائل الفلسفة لا ينحصر بالبراهين المنتهية إلى مقدمات تجريبية؟ إذ يوجد لكل منها برهان فلسفياً خالص، يتكون من البديهيات الأولية والوجdanيات (القضايا التي تحكم علوماً حضورية).

الأمر الثاني - طرح موضوعات جديدة للتحليلات الفلسفية ، بنحوٍ يُؤدي إلى توسيع نطاق البحث الفلسفى.

ومن نماذج ذلك: ما طرجه العلم من نظرية تبديل المادة إلى طاقة ، وأن ذرات المادة ليست إلا طاقة متكاثفة ، فان هذه المسألة طرحت أمام الفلسفة هذا السؤال: هل من الممكن ان يتحقق في عالم المادة شيء ليس فيه صفات المادة الأساسية ، بأن لا يكون له حجم مثلاً؟ وهل يمكن ان يتحول شيء ذو حجم إلى شيء لا حجم له؟

والجواب عن هذه الاستعلة بالنفي يعني: أن الطاقة لا يمكن أن تكون فاقدة للحجم، وإن تعدد إثبات ذلك بالتجربة الحسية.

وكذلك عندما يعد بعض الفيزيائيين الطاقة من سُنخ الحركة، يطرح أمام الفلسفة هذا السؤال: أيمكن أن تكون المادة - المفروض أنها طاقة متكاثفة - من سُنخ الحركة؟ وهل تفقد المادة شيئاً من خواصها الذاتية عندما تتحول إلى طاقة؟

واخيراً: هل المادة الفيزيائية هي نفس الجسم الفلسفى؟

الىها، وان كان يهيني، أرضية أرجح لتجلى الفلسفة ونشاطها.

## (٩) الفلسفة والعرفان وعلم الكلام

العرفان بمعناه اللغوي هو: العلم ، ويطلق اصطلاحاً على لون خاص من الإدراك ، وهو: ما يحصل من طريق تركيز الالتفات إلى باطن النفس (وليس من طريق التجربة الحسية أو التحليل العقلي) ؛ فإنه بواسطه التركيز المذكور، تتم - عادةً - مكاشفات تشبه (الرؤيا).

والمواضيع التي يبيّنها العرفاء بوصفها تفسيرات لما ظفروا به من مكاشفات ، يطلق عليها اسم (العرفان العلمي) ، واحياناً تضم إليها الاستدلالات والاستنتاجات ، فتظهر بصورة دراسات فلسفية.

ويمكن عرض العلاقات المتبادلة بين الفلسفة والعرفان في نقطتين:

- ال الأولى - ما يقدمه العرفان للفلسفة ، ويتلخص في أمرين:
  - أ - إن المكاشفات والمشاهدات العرفانية توفر مواضيع جديدة للتحليلات الفلسفية ، فتساهم بذلك في توسيعة نطاق البحث الفلسفى ونموه.
  - ب - إن المشاهدات العرفانية تصلح أن تكون مؤيداً للمسائل التي ثبتت

الفلسفة صحتها عن طريق البرهان العقلي.

الثانية - ما تقدمه الفلسفة للعرفان ، وتوضيحيه في ثلات نقاط:

- أ - ان العرفان الحقيقي إنما يحصل عن طريق عبادة الله ، واطاعة أوامره ، ولا يمكن ان تتم عبادة الله من دون معرفته ، ومعرفته تعالى تحتاج الى الاصول الفلسفية.
- ب - أن تشخيص صحة المكاشفات العرفانية يتم بعرضها على موازين العقل والشرع ، وينتهي ذلك بواسطة واحدة أو اكثر الى الاصول الفلسفية.
- ج - لما كان الشهود العرفاني إدراكاً باطنياً ، فان تفسيره ونقله الى الآخرين يتم بوساطة الالفاظ والمصطلحات ، ولا بد لبيانه من استخدام مفاهيم دقة تجنبهاسوء الفهم ، ومن الواضح: ان تعين المفاهيم الدقيقة يحتاج الى ذهن متدرس قد تعود معالجة المسائل الفلسفية.

\* \* \*

وأما عالم الكلام ، فقد نشأ لدى المسلمين في وقت سابق على معرفتهم بالمصطلحات الفلسفية ؛ إحساساً منهم بضرورة الدفاع عن العقائد الإسلامية ، عن طريق الاستدلال العقلي ، فمطالعة الشواهد التاريخية تظهرنا على انَّ الكلام الإسلامي كان معروفاً في القرن الثاني للهجرة ، فيما انتشرت الأفكار والمصطلحات الفلسفية في القرن الثالث للهجرة ، ومن تلك الشواهد:

- ١ - أن ابن أبي العوجاء جاء الى الإمام الصادق عليه السلام (ت ١٤٨هـ) ليناظره بشأن العقائد الإسلامية ، فداخله من شخصية الإمام عليه السلام هيبة واضطراب ، فامتنع عن الابداء بالكلام ، فقال له الإمام عليه السلام: لماذا لا تتكلّم؟ فأجاب: اني شاهدت العلماء ، وناظرت المتكلمين ، فما تداخلني هيبة قط مثلما تداخلني من هيبتك<sup>(١)</sup>.
- ٢ - جاء جائيلق نصرياني الى هشام بن الحكم (ت ١٧٩هـ)؛ ليناظره حول الإسلام والمسيحية ، فقال له: ما بقي من المسلمين أحد؟ من يذكر بالعلم والكلام إلا

وقد ناظرته في التصرينية، فما عندهم شيء، وقد جئت أنا ناظرك في الإسلام<sup>(١)</sup>.  
والمعنى اللغوي للكلام واضح، وأما معناه الاصطلاحي، فإنه يتوقف على معرفة موضوعه، وقد ذهب المتقدمون إلى أن موضوع علم الكلام هُوَ ذات الله تعالى وصفاته.

وعليه يُعرف بأنه: علم يبحث فيه عن الله تعالى وصفاته الذاتية والفعلية.  
وهنالك عدة أقوال في توجيهه تسمية هذا العلم بـ(الكلام)، منها:  
أولاً - أنَّ علماء العقائد سَمِّوا علمهم بـ(الكلام) لِمُقابَلَةِ الْفِلَاسِفَةِ، فِي تسميتهم فَنًا مِنْ فَنُونِ عِلْمِهِمْ بِالْمَنْطَقِ، وَالْمَنْطَقِ وَالْكَلَامِ مُتَرَادِفَانِ.  
ويردَّه: أنَّ ترجمة كتب المنطق والفلسفة إلى العربية حدثت في وقتٍ متأخرٍ -  
في عهد المأمون - بينما كان اسم الكلام والمتكلم معروفاً قبل ذلك كما تقدم.  
ثانياً - إن ذلك راجع لكون أدلة علم الكلام يقينية، قال التفتازاني: «ولأنَّه لقوه أدلته صار كأنَّه هو الكلام دونَ مَا عَدَاه»<sup>(٢)</sup>.

ويردَّه أنَّ أدلة علماء الكلام لم تكن منحصرة بالأدلة اليقينية.  
ثالثاً - أنَّ وجه التسمية هو: أنَّ هذا العلم يعطي للباحث قدرة بالغة على المُنَاظِرَةِ وَالْتَّكَلِّمِ فِي الْإِلَهَيَاتِ مَعَ الْمُخَالَفِينَ، وَقُوَّةٌ كَافِيَّةٌ لِتَبَيَّنِ الْعِقَادَاتِ وَاتِّبَاعِهَا، قال الإيجي: «لأنَّه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات، ومع الخصوم»<sup>(٣)</sup>:  
وَهَذَا الْوَجْهُ هُوَ الْأَجْدَرُ بِالصَّحَّةِ وَالْقَبُولِ

\* \* \* \* \*

## ● مقارنة بين الفلسفة والكلام

هناك نقاط اشتراك بين الفلسفة وعلم الكلام، وهناك أيضاً نقاط افتراق، وتوضيح ذلك في ثلاثة نقاط.

١) الكافي، الكليني كتاب التوحيد ١/٥٩-٦٠. ٢) المواقف ص ٨.  
٣) شرح المقاصد ١/١٦٤ - ١٦٥.

أولاًهما: فيما يتعلق بموضوع كلّ منهما، فإنّ موضوع علم الكلام هو العقائد الإسلامية المتعلقة بمعرفة الله تعالى وصفاته الذاتية والفعلية، وأما موضوع الفلسفة فهو: الموجود بما هو موجود، وعلى هذا فهما متمايزان من حيث الموضوع.

والثانية: فيما يتعلق بالغاية، فإن الفلسفة تهدف إلى أمرين:

١- معرفة أحكام الوجود وخصائص الكلية، لتمييز الوجودات الحقيقة عن غيرها من الوجودات الاعتبارية والوهنية.

٢- معرفة العلل غير الطبيعية، والعلة الأولى للعالم.

وعليه، فإن الكلام والفلسفة يلتقيان في معرفة الله تعالى، وأما تعرف أحكام الوجود الكلية، فإن الكلام يستعين لتحقيقه بالفلسفة.

والثالثة: فيما يتعلق بالمنهج، وهنا نجد نقطتي افتراق بين العلمين: إحداهما: أنه يشترط في الأدلة الفلسفية - من حيث المادة والصورة - أن تكون برهانية وقينية، بينما لا يشترط ذلك كأصل كلي في الأدلة الكلامية، وإنما يلزم على المتكلم مراعاة ذلك عند تحصيل المعرفة التفصيلية والتحقيقية حول العقائد الدينية.

والأخرى: أن المتكلم يستخدم الابناث العقلية لاثبات العقائد الدينية، والتوفيق بين العقليات والأمور الشرعية، أما الفيلسوف فهو يمارس إباحاته العقلية تحريراً للحقيقة، دون اتخاذ موقف قبلي، فإذا لم تكن الأحكام العقلية احياناً موافقة للظواهر الشرعية، فإنه يتصرف في هذه الظواهر بنحو يجعلها تلائم الأدلة العقلية الصحيحة.

لقد أثّر المتكلمون كثيراً في الفلسفة الإسلامية؛ ولكن ليس بالنجو الذي استطاعوا فيه أن يحرّروا الفلاسفة إلى قبول ادعاءاتهم، وإنما الكلام هو الذي وقع

تحت تأثير الفلسفة وذاب فيها بالتدرج ، وهذا ما نراه عند المقارنة بين الكتب الكلامية المؤلفة في القرنين الثاني والثالث ، والكتب الكلامية المؤلفة منذ القرن السابع حتى القرن الحادي عشر ، وانما تجلّى تأثير المتكلمين في دعوتهم المتكررة لل فلاسفة للمناظرة والتليل من افكارهم وانقادها والتشكيك فيها ، مما دعا الفلاسفة لإبداء ردود فعلهم ، والبحث عن اساليب لحل اشكالات المتكلمين ، مما أسف عن تولّد مسائل جديدة لم تكن مطروحة من قبل في الفلسفة اليونانية والاسكندرية ، فقد أدى تشكيكهم في الوحدة المفهومية للوجود التي وصلتنا من ارسطو ، وتشكيكهم في الوجود الذهني ، إلى ابتكار الفلسفة الاسلامية لنظرية أصالة الوجود . وقد اهتم المتكلمون بمسألة حدوث العالم ، وكانت المعلولة في نظرهم مساوية للحدث الزمانى ، وقد بذل الفلاسفة جهداً لرد هذا الادعاء ، ونشأ عن ذلك مسألة مهمة جداً ، هي البحث عن مناط الاحتياج الى العلة ، وقد برهن الفلاسفة على أنَّ مناط الاحتياج الى علة هو الامكان لا الحدوث .

كما قدم المتكلمون لإثبات المعدوم مسألة إعادة المعدوم ، وهو بحث قد لا يبدو مهمًا في عرض المتكلمين له ، ولكن تجلّت أهميته في النتيجة التي تمّ حضُّت عنه ، وهي معرفة مراتب الوجود ، وكون مرتبة كل وجود مقومة لذاته ، وقد قام العراء بابتكار هذه النظرية ، ولكن تشكيكات المتكلمين بها ، قادت الفلاسفة الى تبني هذا الرأي العرفاي المهم ، وإثباته بالبراهين العقلية .

## (١٠) ضرورة الفلسفة

تنشأ ضرورة الفلسفة من أهمية تعرف الإنسان على أجوبة الأسئلة التالية: ما هو المبدأ؟ والى أين المنهى؟ وما هو الطريق المستقيم الى الغاية والهدف؟

إن (الإيديولوجيا) الصحيحة، أي: النظام المحدد لسلوك الإنسان فرداً ومجتمعاً، يتوقف على (الرؤى الكونية) الصحيحة ، المتمثلة بمعرفة خالق الإنسان والعالم ، ومعرفة أن الحياة البشرية ذات هدف ، ومعرفة الطريق الذي جعله الخالق الحكيم للسير فيه نحو الهدف النهائي للإنسان.

فما دامت أسس الرؤية الكونية لم تتضح ، فإنه لا أمل في الحصول على الإيديولوجية المطلوبة ، التي تمهد الطريق وتدفع للعمل ، وما دمنا لا نعرف (ما هو موجود) ، فاننا لا نستطيع أن نعرف (ما لا بد أن يوجد).

والمسائل الأساسية للرؤى الكونية تتضمنها الأسئلة الثلاثة المتقدمة ، التي تبحث الفطرة الواقية للإنسان عن أجوبة يقينية لها ، وليس اعتباطاً أن يطلق عليها علماء الإسلام اسم (أصول الدين) فمعرفة الله تقع جواباً عن السؤال الأول: (ما هو

المبدأ؟) ، ومعرفة المعاد تقع جواباً عن السؤال الثاني: (الى اين المنهى؟) ، ومعرفة الوحي والنبوة تقع جواباً عن السؤال الثالث: (ما هو الطريق المستقيم الى الهدف؟) . ومن الواضح: أن الجواب الصحيح واليقيني عن هذه الاسئلة جمِيعاً يتوقف على التفكير العقلي والنشاط الفلسفـي ، ولا يمكن الوصول اليه عن طريق العلوم الطبيعية والرياضية ، وبهذا ندرك أهمية المسائل الفلسفية وضرورتها ، وفي مقدمتها علم المعرفة وعلم الوجود .

وئمة طريق آخر لتعرف ضرورة الفلسفة ، حاصله: أن إنسانية الإنسان رهينة بنتائج الفلسفة ، وبيانه:

أن جميع الحيوانات تميـز بأنها تؤدي أفعالها بشعور وإرادة ناشئـين من الغرائز ، باستثنـاء الإنسان ؛ فإنه يمتاز عن سائر الحيوانات بأن إدراكه ليس منحصرـاً بالاحسـان ، ورادـاته ليست تابـعة لـغرائزـه الطبيعـية ، وإنـما هو يـمـتـع بـقوـةـ إـدـراكـ أـخـرىـ هيـ: العـقـلـ ، وـفـيـ ضـوءـ إـرـشـادـهـ تـشـكـلـ بـصـحـيـحـ قـيـوـتـهـ العـقـلـيـةـ ، وـكـانـتـ الغـرـائزـ الـادـراكـاتـ الـحـسـيـةـ ، وـلـمـ يـسـتـخـدـمـ بـشـكـلـ صـحـيـحـ قـيـوـتـهـ العـقـلـيـةـ ، وـكـانـتـ الغـرـائزـ الـحـيـوـانـيـةـ هيـ الدـافـعـ الـوـحـيدـ لـحـرـكـاتـهـ وـسـكـنـاتـهـ ، فـاـنـهـ لـنـ يـكـونـ حـيـنـئـاـكـثـرـ مـنـ حـيـوانـ . فالـإـنـسـانـ الـحـقـيـقـيـ اـذـنـ هـوـ الـذـيـ يـسـتـخـدـمـ عـقـلـهـ فـيـ أـهـمـ الـمـسـائـلـ الـمـصـيـرـيـةـ ، لـيـتـعـرـفـ بـذـلـكـ الـطـرـيقـ الصـحـيـحـ لـكـيـفـيـةـ الـحـيـاةـ .

وقد عـلـمـنـاـ مـمـاـ تـقـدـمـ: أـنـ أـهـمـ الـمـسـائـلـ الـمـطـرـوـحةـ أـمـامـ أـيـ إـنـسـانـ وـاعـ ، وـلـهـ تـأـثـيرـ فـعـالـ فـيـ الـمـصـيـرـ الـفـرـديـ وـالـاجـتمـاعـيـ لـلـبـشـرـ ، هـيـ الـمـسـائـلـ الرـئـيـسـيـةـ فـيـ الرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ ، الـتـيـ يـتـوـقـفـ حـلـلـهـ الـنـهـائـيـ عـلـىـ الـبـحـثـ الـفـلـسـفـيـ . فالـحـاـصـلـ: أـنـ مـنـ دـوـنـ الـاـسـتـفـادـةـ مـنـ نـتـائـجـ الـفـلـسـفـةـ ، لـاـ يـتـمـكـنـ إـنـسـانـ مـنـ تـحـقـيقـ سـعـادـتـهـ الـفـرـديـ وـالـاجـتمـاعـيـ ، وـلـاـ الـوـصـولـ إـلـىـ كـمـالـ الـحـقـيـقـيـ .

### ● شبهات وردود

ولابد من الاشارة الى بعض الشبهات التي يمكن إثارتها هنا، وتسجيل الاجوبة عنها، ومنها:

**الشبهة الأولى** - أنَّ ضرورة الفلسفة لا تثبت إلَّا إذا انحصرت (الرؤية الكونية) بالرؤية الفلسفية ، التي ينحصر طريق حلّ مسائلها الرئيسية بالفلسفة ، فلَا تثبت مع وجود ألوان أخرى من الرؤية الكونية مثل: الرؤية الكونية العلمية ، والرؤية الكونية الدينية ، والرؤية الكونية العرقانية.

**والجواب**: إن حلّ مسائل الرؤية الكونية خارج عن مجال العلوم التجريبية - كما تقدم - ومن هنا فلا واقع للرؤية الكونية العلمية بمعناها الصحيح.

وأما الرؤية الكونية الدينية ، فإن فائدتها تتوقف على معرفة الدين الحق ، ومعرفته تتوقف على معرفة النبي ومرسله ، وهو الله تعالى ، واضح: أنه لا يمكن إثبات المرسل والرسول بالاعتماد على مضمون الوحي.

واما الرؤية الكونية العرقانية ، فانها تتوقف على المعرفة السابقة بالله ، ومعرفة الطريق الصحيح للسير ، ولا يتم إثبات ذلك الا على الأسس الفلسفية ، فكل الطرق إذن تؤدي الى الفلسفة.

**الشبهة الثانية** - إنَّ مسائل الفلسفة والرؤية الكونية ، من العمق والسعة بمنحو يجعل الأمل في التوصل الى حلّها ضئيلاً ، فلا داعي لانفاق الوقت والجهد في محاولة الاجابة عنها.

**والجواب**:  
أولاً: إن الأمل في حلّ هذه المسائل ، لا يقل عن الأمل بنتائج المحاولات التي يبذلها العلماء لحلّ مسائل بقية العلوم.

وثانياً: ان قيمة الاحتمال لا تتبع عاماً واحداً هو (مقدار الاحتمال) ، بل تتبع

عاماً آخر هو (مقدار المحتمل) ، وحاصل اضرب العاملين هو الذي يحدد قيمة الاحتمال ، وبما ان المحتمل هنا هو السعادة الالاتيه للإنسان في العالم الابدي ، فان مقدار الاحتمال مهما كان ضئيلاً ، ستكون قيمته لانهائية ، ولا يمكن أن تضاهيها قيمة محدودة لاحتمال النجاح في أي طريق آخر ، مهما كانت كبيرة.

**الشبهة الثالثة** - إذا كانت مسائل الرؤية الكونية قد درست بالأسلوب التقليدي والفلسفى في الكتاب والسنة ، فلا حاجة إذن المراجعة بالبحث الفلسفى التي اقتبست غالباً من اليونان.

والجواب: إن طرحاً المسائل الفلسفية في الكتاب والسنة لا يغير ماهيتها الفلسفية.

أولاً: إن طرحاً المسائل الفلسفية في الكتاب والسنة لا يغير ماهيتها الفلسفية.  
وثانياً: إن استخراج هذه المسائل وتنظيمها بصورة علم خالص ، لا مانع منه ، كما حدث ذلك للفقه والأصول ، وسبق اليونان لهذه البحوث لا يقلل من قيمتها ، كما هو بالفعل بالنسبة للحساب والطب والهيئة.

وثالثاً: لقد تعرض الكتاب والسنة لدراسة الشبهات المثارة في ذلك العصر ، وهذا لا يكفي لردة الشبهات المتتجدة بعد ذلك ، فلابد من توسيع الجهود العقلية للدفاع عن العقائد الحقة ، ودفع كل الشبهات المطروحة بشأنها.

**الشبهة الرابعة** - إن أفضل دليل على نقص الفلسفة هو: وجود الاختلافات بين الفلاسفة أنفسهم ، مما يسلب الامتنان بصحمة طريقتهم.

والجواب: إن الاختلاف في المسائل النظرية لأي علم من العلوم أمر لا يمكن تجنبه ، فاختلاف الفقهاء في مسألة فقهية ، واختلاف علماء الرياضيات في مسألة رياضية ، لا يعني بطلان علم الفقه والرياضيات ، بل لابد ان تصبح هذه الاختلافات دافعاً قوياً لمضاعفة الجهود للظفر بنتائج اكثراً اطمئناناً مما سبق.

**الشبهة الخامسة** - هناك اشخاص حفروا تقدماً في الدراسات الفلسفية ، لكنهم

مصابون بجهات ضعف في المسائل الشخصية والأخلاقية، وفي المجالات الاجتماعية والسياسية، فكيف يدعى أن الفلسفة مفتاح السعادة الفردية والاجتماعية؟

والجواب: إن تأكيد أهمية الفلسفة وضرورتها، لا يعني: أنها علة تامة للتمنع بآيديولوجية صحيحة، وسلوك عملٍ مطابق لها، وإنما يعني: أنها لا بد من توفرها بوصفها شرطاً لازماً لتحقيق الآيديولوجية المطلوبة، أي: أن سلوك الطريق المستقيم، يتوقف على معرفته، ومعرفته تتوقف على الرواية الكونية الصحيحة، ومن ثمَّ على حل مسائلها الفلسفية، وقد يقوم شخص يقطع الخطوة الأولى بشكل صحيح، لكنه يتوقف في الخطوة الثانية، أو ينحرف عنها، وهذا لا يدل على أنه كان منحرفاً حتى في الخطوة الأولى، وإنما لا بد من البحث عن علة توقفه أو انحرافه في الخطوة الثانية.

# الفصل الثاني

# علم المعرفة

## (١١) مقدمة لعلم المعرفة

### ● تعريف علم المعرفة

إن دراسة المعرفة الإنسانية هي نقطة الانطلاق لإقامة فلسفة متماسكة عن الوجود، فما لم تحدد مصادر الفكر البشري، ومقاييسه، وقيمه، لا يمكن القيام بأي دراسة فلسفية لمعرفة حقيقة الوجود، والقوانين التي تحكمه، ومبادئه الأولى.

المعرفة لغة: مطلق العلم والاطلاع، ومفهوم العلم من أوضح المفاهيم وأشدّها بساطةً، فهو في غنى عن التعريف، بل لا يمكن تعريفه اطلاقاً، وكل ما ذكر في الكتب المنطقية والفلسفية تعريفاً للعلم، فهو ليس بتعريف حقيقي، وإنما المراد منه إما تعين المصداق المطلوب في علم خاص، كما عرف المنطقيون العلم بأنه: حصول صورة الشيء في الذهن، وفائدة تعين المصداق الذي يريدونه وهو (العلم الخصوصي)، وإنما الاشارة إلى نظرية صاحب التعريف بشأن بعض مسائل علم الوجود، كقول بعض الفلاسفة: «العلم عبارة عن حضور مجرد عند مجرد آخر»، فاقصدأً بيان رأيه في تجريد العلم والعالم.

والصحيح في بيان حقيقة العلم والمعرفة أن نقول: العلم هو حضور نفس

الشيء، أو صورته الجزئية، أو مفهومه الكلي، عند موجود مجرد. ومن الضروري أن نصنف أنه ليس من لوازم العلم أن يكون العالم دائمًا غير المعلوم، فإن من الممكن في بعض الموارد - كما في علم النفس بذاتها - أن يتعدد العالم والمعلوم.

ومنما تقدم نستطيع أن نعرف علم المعرفة بأنه: علم يبحث فيه عن معلومات الإنسان من حيث مصادرها، ومقاييسها، وقيمتها، وحقيقةها. أي: أننا في نظرية المعرفة ندرس أربع نقاط:

الأولى - معرفة المصدر الذي يزود الذهن الإنساني بهذا الكم الهائل من الصور والمدركات المختلفة.

الثانية - معرفة المقياس الصحيح الذي يتميز به المعلومات الصحيحة عن المعلومات الخاطئة.

الثالثة - معرفة قيمة المعرفة، وبعبارة أخرى: أن العقل البشري هل يستطيع بما لديه من معارف أن يتوصل لثبات وجود واقع موضوعي مستقل عن الادراك، أم لا؟

الرابعة - تفسير حقيقة المعرفة، وهل هي ظاهرة مادية، أم ظاهرة مجردة عن المادة؟

## ● تاريخ علم المعرفة

إن نظرية المعرفة بوصفها فرعاً من العلوم الفلسفية، ليست عريقة في تاريخ العلوم، ولكن مسألة قيمة المعرفة التي هي المحور الأصيل لمسائل هذا العلم، كانت مطروحة في مجال البحث منذ أقدم مراحل الفلسفة، ومن عوامل التفات العلماء إلى هذه المسألة:

- ١- اكتشاف أخطاء الحواس وقصورها عن عكس الواقع الخارجي.
- ٢- اختلاف العلماء في المسائل العقلية ، وتناقض استدلالاتهم ، الذي منع المجال للسوفسطائيين لأن ينكروا قيمة الادراكات العقلية ، ويشكوا في أصل وجود الواقع الخارجي.

فإنبرى العلماء لدراسة هذه المسألة دراسة جادة ، حتى دون ارسطو القواعد المنطقية بوصفها ضوابط للتفكير وتقدير الاستدلالات.

وقد تمت أول محاولة للبحث المنظم عن المعرفة في أوروبا على يد ليبرنر وجون لوك ، مما أدى إلى استقلالها رسمياً عن بقية العلوم الفلسفية.

وقد حدثت مرة أخرى اضطرابات في تقييم المدركات الحسنية والتجريبية ، واجتاحت أوروبا موجة من الشك بعد عصر النهضة وتقدير العلوم التجريبية ، وكان لدراسات جون لوك وباركلي وهيوم آثار سلبية ؛ إذ أدى إلى التشكيك في قيمة مدركات العقل النظري ، وادعاء أن المعرفة النظرية معتبرة في مجال العلوم الطبيعية والرياضية فحسب ، ولا اعتبار لها في مجال الميتافيزيقا ، مما أدى إلى تحطيم الأسس الثقافية في المجتمعات الغربية ، فلم تتمكن الفلسفة لذديهم لحد الآن من الظفر بأساس محكم تقوم عليه.

واما الفلسفة لدى المسلمين ، فانها كانت تتمتع دائماً بقوة واستحكام في موقعيها المبني على أصالة العقل في المسائل الميتافيزيقية ، ذلك ان المسلمين وان لم يقلوا من قيمة استخدام الاسلوب التجريبي في العلوم الطبيعية ، إلا أنهم كانوا يؤكدون دائماً قيمة الاسلوب التعلقي في حل المسائل الفلسفية.

ونظراً لثبات مكانة العقل لدى المسلمين ، فانهم لم يجدوا ضرورة لدراسة مسائل المعرفة بنحو تفصيلي بوصفها فرعاً مستقلاً من الفلسفة ، وانما كانوا يطرحون بعض مسائلها في أبواب مختلفة من المنطق والفلسفة ، كالإشارة الى قول

لسوفسطائيين وابطاله ، وبيان أقسام العلم وحكمها ، الا أنَّ المحدثين التفتوا الى أهمية تبديل المنهج ، فأخذوا يقدمون بحث نظرية المعرفة ، على بحث الوجود الخارجي .

### ● كيفية احتياج الفلسفة لعلم المعرفة

إن علم المعرفة وان كان يتناول البحث عن مصادرها ومقاييسها وحقيقةها ، الا أنَّ البحث المهم فيه هو توضيح قيمة الادراك العقلي في تدعيم موقف الفلسفة وصحة اسلوبها العقلي في البحث عن قضايا الميتافيزيقا ومعرفة الله . وهنا قد يطرح سؤالان :

أولهما - ما هي المبادئ التصديقية لعلم المعرفة ، وأين يتم اثباتها؟

والجواب: انَّ علم المعرفة ليس بحاجة الى أصول موضوعة ، وإنما يتم تبيين مسائله على أساس البدويات الاولية فحسب .

وثانيهما - اذا كان حل مسائل علم الوجود متوقفاً على اثبات قدرة العقل على اثبات وجود واقع موضوعي مستقل عن الادراك ، فان لازم ذلك ان الفلسفة تحتاج الى علم المعرفة لاثبات مبادئها التصديقية ، وهذا متنافي لما تقدم من عدم حاجة الفلسفة لأي علم آخر .

والجواب: إن القضايا التي تحتاجها الفلسفة هي قضايا بدويات لا تحتاج الى إثبات ، وإنما تطرح في علم المنطق والمعرفة لأجل توضيحها والتتبليه عليها ، وازالة الشبهات التي اثيرت حولها ، كما اثيرت حول قضية استحالة التناقض ، مع أنها اكثر القضايا بداعه .

وينبغي قبل الدخول في تفضيلات علم المعرفة ، أن نمهّد لذلك بذكر

تقسيمهم للعلم الى حضوري وحصوّلي ، ونبين الفرق بين هذين القسمين: اما العلم الحضوري ، فهو: العلم الذي يتعلّق بذات المعلوم بلا واسطة ، بحيث يكون الوجود الواقعي والعيني للمعلوم منكشفاً للعالم والمدرك. اما العلم الحصوّلي ، فهو: العلم الذي لا يتعلّق مباشرة بالوجود الواقعي للمعلوم ، وانما يتعلّق بشيء يعكس المعلوم ويكشف عنه ، ويطلق عليه اصطلاحاً اسم (الصورة الذهنية) أو (المفهوم).

ومن أبرز مصاديق العلم الحضوري: علم الانسان بكونه موجوداً ، وبكونه مدركاً.

والمقصود من الانسان هو: ذلك (الآن) المدرك الذي يعلم ذاته بالشهود الداخلي ، لا بطرق الحسّ وتوضیط الصور الذهنية ، ففي هذا العلم لا يوجد تعدد وتغاير بين العلم والعالم والمعلوم.

اما علم الانسان بلون بدنـه وشكلـه وسائر خصائص جسمـه ، فهو انما يحصل بتوسط الصور الذهنية التي تحصل عن طريق الحواس.

ومن جملة ما يذكر بالعلم الحضوري: نفس الصور والمفاهيم الذهنية ؛ إذ لا يحصل للنفس علم بها عن طريق صور ومفاهيم أخرى ؛ إذ يلزم من ذلك التسلسل وتوقف تحقق العلم بكل صورة ذهنية ، على صورة أخرى ، الى ما لا نهاية.

وقد يقال: اذا كان العلم الحضوري عين المعلوم ، فإنه يلزم من ذلك ان تصبح الصور الذهنية علوماً حصوّلية وحضورية في الوقت نفسه ؛ ذلك لأنّ هذه الصور تدرك بالعلم الحضوري ، مع أنها علوم حصوّلية بالأشياء الخارجية ، فكيف يمكن أن يصبح علم واحد حصوّلياً وحضورياً في الوقت نفسه ؟

والجواب: إنّ هذا يتمّ باعتبار وجود جهتين في هذه الصور ، فمن جهة كونها كاشفة عن الأشياء الخارجية ، تعتبر علماً حصوّلياً ، ومن جهة حضورها بعينها لدى

النفس تعتبر علمًا حضورياً.

وممّا ذكرناه يتضح السرّ في عدم قبول العلم الحضوري للخطأ، ذلك لأنّ معنى صحة الادراك وكونه حقيقياً هو: مطابقة ذلك الادراك للواقع، بينما معنى الخطأ هو: عدم مطابقة الادراك للواقع، وللتاكان المدرك بالعلم الحضوري حاضراً بوجوده العيني لدى المدرك، فلا احتمال هنا للخطأ، بخلاف موارد العلم الحضوري، فإن الصور الذهنية تكون واسطة في الكشف عن الاشياء، وقد لا تكون متطابقة تماماً مع الاشياء الخارجية، فتكون خاطئة.

وبعبارة أخرى: إن خطأ الادراك إنما يتضور في حال وجود واسطة بين المدرك والمدرك؛ لعدم تطابق الصورة مع الواقع الخارجي، وأما في حال كون الشيء المدرك حاضراً بوجوده العيني، فلا مجال لفرض الخطأ، أو احتمال عدم مطابقة العلم للمعلوم؛ لأنَّ العلم في هذه الحالة عين المعلوم.

## (١٢) أقسام الصور الذهنية

إنَّ مُدِرَّكَاتَ الْإِنْسَانِ تَنْقَسِمُ بِصُورَةِ أَسَانِيَّةٍ إِلَى قَسْمَيْنِ:

أوَلَاهُما: التَّصُورُ، وَهُوَ الْإِدْرَاكُ السَّاجِدُ، أَيْ: الْبِسْطَ الْخَالِيُّ مِنَ الْحُكْمِ، كَتَصُورِنَا لِمَعْنَى الْحَرَاءِ أَوِ النُّورِ أَوِ الصَّوْتِ.

وَالثَّانِي: التَّصْدِيقُ، وَهُوَ الْإِدْرَاكُ الْمُنْطَوِيُّ عَلَى حُكْمٍ، كَتَصْدِيقِنَا بِأَنَّ الْأَرْضَ مُتَحْرِكَةٌ، وَأَنَّ الشَّمْسَ أُنُورٌ مِنَ الْقَمَرِ، وَأَنَّ الْحَرَكَةَ سَبَبُ الْحَرَاءِ.

وَيَلَاحِظُ: أَنَّ الْذَّهَنَ يَنْطَوِيُّ عَلَى قَسْمَيْنِ مِنَ التَّصُورَاتِ:

أَحَدُهُما: التَّصُورَاتُ الْبِسْطِيَّةُ، كَتَصُورِنَا لِمَعْنَى الْوُجُودِ وَالْوَحْدَةِ وَالْحَرَاءِ وَالْبَيْاضِ، وَمَا إِلَى ذَلِكَ مِنْ مَفَرِّدَاتٍ لِلتَّصُورَاتِ الْذَّهْنِيَّةِ.

وَالآخَرُ: التَّصُورَاتُ الْمُرْكَبَةُ، أَيْ: النَّاتِجَةُ مِنَ الْجَمْعِ بَيْنَ التَّصُورَاتِ الْبِسْطِيَّةِ، فَقَدْ نَتَصُورُ (جَبَلًا مِنْ تَرَابٍ)، وَنَتَصُورُ (قَطْعَةً مِنَ الْذَّهَبِ) ثُمَّ نَرَكِّبُ بَيْنَ هَذِينَ التَّصُورَيْنِ، فَيَحْصُلُ تَصُورٌ ثَالِثٌ وَهُوَ (تَصُورُ جَبَلٍ مِنَ الْذَّهَبِ).

وَيَهْدِيَ إِلَيْهَا يَنْتَصِرُ: أَنَّ جَمِيعَ التَّصُورَاتِ الْمُرْكَبَةِ تَرْجِعُ إِلَى مَفَرِّدَاتٍ تَصُورِيَّةٍ بِسِيْطَةٍ.

وَتَنْقَسِمُ التَّصُورَاتُ الْبِسْطِيَّةُ إِلَى قَسْمَيْنِ:

أولهما: التصورات الجزئية ، وهي: الصور الذهنية التي تعكس موجوداً واحداً ، كالصورة الذهنية لزید أو لهذا الكتاب.

والتصور الجزئي على أقسام أيضاً ، وهي:

١ - التصور الحسي ، وهو التصور الحاصل نتيجة لاتصال أعضاء الحس بالواقعيات المادية ، وبقاوئه يتوقف علىبقاء الاتصال بالخارج ، فاذا انقطع هذا الاتصال ، زال هذا التصور من صفحة الوجود.

٢ - التصور الخيالي ، وهو الحاصل بعد التصورات الحسية ، ولا يتوقف بقاوئه علىبقاء الاتصال بالخارج ، ومثاله: الصورة الذهنية لـإحدى الحدائق ، فانها تبقى على صفحة الذهن حتى بعد أن نغمض أعيننا ، ونستطيع أن نتذكرها بعد وقت طويل.

٣ - التصور الوهمي ، وهو التصور الذي ليس بإزائه واقع خارجي ، وقد يختض باسم (التزهم).

وثانيهما: التصورات الكلية ، وهي: الصور الذهنية التي تعكس أشياء أو اشخاصاً متعددين ، ويطلق عليها (المفاهيم الفعلية) أو (المنقولات) ، وهي كما تشمل المفاهيم التي لها مصاديق حسية ، كذلك تشمل ماله مصاديق غير محسوسة. وهناك منذ القديم من ينكر أصل ثبوت المفهوم الكلي ، ويرى أن الألفاظ التي يُدعى دلالتها على المفاهيم الكلية إنما هي في الواقع مثل المشتركات اللفظية التي تدل على أمور متعددة ، فمثلاً لفظ (الإنسان) الذي يطلق على أفراد كثيرة ، هو مثل الاسم الخاص الذي تتحذه عدة عوائل اسمياً لوليدها ، أو مثل اللقب الذي يطلق على جميع أفراد الأسرة.

ويعرف اتباع هذه النظرية بـ(الإسميين) ، ومنهم وليم الأكامي ، الذي عاش في أواخر القرون الوسطى ، واعتنقها من بعده باركلي والمنطقيون الوضعيون.

..... وهناك نظرية أخرى ، تزعم أنَّ التصور الكلئي عبارة عن تصور جزئيٍّ منهم ، يحصل بحذف خصائص الصورة الجزئية ، بنحو يجعلها صالحة للانطباق على أشياء أخرى أو أشخاص آخرين ، كما أنَّ الشيج الذي يُرى من بعيد ، فإنه نتيجة للابهام الشديد يصلح للانطباق على الصخرة والشجرة والحيوان.

..... وهذا هو رأي ديفيد هيوم في المفاهيم الكلية ، ويشاركه فيه كثير غيره . ولكن أشهر النظريات في المفاهيم الكلية أنها لون خاص من المفاهيم الذهنية ، تتحقق مع وصف الكلية في مرتبة معينة من الذهن ، والعقل هو المدرك لها ، وبهذا يتشكل واحد من اصطلاحات العقل ، وهو: **القنة المدركة للمفاهيم الذهنية الكلية** ، وتنسب هذه النظرية لأرسطو ، وقد قبلها معظم الفلاسفة المسلمين . واضح: أن النظريتين الاولى والثانية هما بمعنى: نفي الإدراك العقلي ، ومن ثم تدمير الفلسفة ، والهبوط بها إلى مستوى المباحث اللغوية والتحليلات اللغوية ، ولأجل ذلك لابد من مناقشة هاتين النظريتين ، واثبات المفاهيم الكلية .

..... أما نظرية الإسميين الذين يرون أنَّ اللفاظ الكلية من قبيل المشتركات اللغوية ، فابطالها يتوقف على تقديم توضيح للمشتراك اللغوي والمشتراك المعنوي ، والفرق بينهما .

..... فالمشترك اللغوي هو: **اللفظ الذي وضع عدة مرات لعدة معانٍ** ، مثل لفظ (العين) في اللغة العربية .

..... وأما المشترك المعنوي ، فهو: **اللفظ الذي وضع مرة واحدة ، لكي يدل على جهة مشتركة بين أمور متعددة** .

..... وأهم الفوارق بين المشترك اللغوي والمعنوي ، هي:

- ..... أنَّ المشترك اللغوي يحتاج إلى أوضاع متعددة ، بخلاف المعنوي فانه يحتاج إلى وضع واحد .

٢- المشترك المعنوي قابل للصدق على ما لا نهاية له من الأفراد والمصاديق ، بينما اللغطي يصدق على معانٍ محدودة ، هي المعني التي وضع لها

٣- ان المشترك المعنوي موضوع لمعنى واحد عام لا يحتاج فهمه الى أية قرينة ، بينما المشترك اللغطي موضوع لمعانٍ متعددة ، يحتاج تعيين كل واحد منها الى قرينة معينة.

اذا اتضحت هذه الفروق ، نتناول بالدرس الفاظاً من قبيل الانسان والحيوان ، لنرى هل نفهم من كل واحد منها معنى واحداً بلا حاجة الى قرينة معينة ، أم أنَّ كلاً منها يحضر عدة معانٍ لدى الذهن ، ولو لا القرينة المعينة ، لا نعلم أياً منها هو المقصود للمتكلم ؟

لا شك أننا لا نعتبر زيداً ونخالدأ وصالحاً معانٍ للفظ (الانسان) لكي نشك ولا ندري أيَّ هذه المعاني هو المقصود من اللظ ؛ وانما نعلم أنَّ لهذا اللفظ معنى واحداً ، وهذا المعنى مشترك بين هذه الافراد وافراد الانسان الأخرى ، فهو إذن ليس مشتركاً لفظياً.

ثم نتساءل: هل أنَّ هذه اللفاظ محدودة بالنسبة لمصاديقها ، أم أنها تقبل الانطباق على ما لا نهاية له من الأفراد ؟

والجواب: إنَّ معنى هذه اللفاظ لا يقتضي المحدودية من حيث عدد المصاديق ، بل هو قابل للصدق على افراد غير متناهية.

ويلاحظ أخيراً: ان كل واحد من هذه اللفاظ ليس موضوعاً بأوضاع متعددة لا نهاية له ، إذ ليس باستطاعة أيِّ منا ان يتصور في ذهنه افراداً غير متناهية ، ثم يضع لفظاً واحداً ، بأوضاع لا متناهية لكل فرد من تلك الافراد ، نعم ، نستطيع ان نضع لفظاً واحداً لمعنى يصلح للانطباق على ما لا نهاية له من الأفراد.

وبهذا يتضح ان الكلمات مستحبةٌ عن الأوضاع الالهائية.

النتيجة: أنَّ الالفاظ الكلية هي من قبيل المشتركات المعنوية ، وليس من قبيل المشتركات اللفظية ، كما يدعى ذلك الإسميون.

وقد تمثّل الإسميون لإنكار واقعية المفاهيم الكلية بشبهة حاصلها: أنَّ كل مفهوم يتحقق في الذهن ، فهو مفهوم خاصٌ ومعينٌ ، ومتغيرٌ للمفاهيم المشابهة له ، المتحققة في أذهانٍ أخرى ، فكيف يقال: إنَّ المفهوم الكلي يتحقق في الذهن بوصف الكلية والوحدة؟

ومنشأ هذه الشبهة هو الخلط بين حيّيَة المفهوم وحيّيَة الوجود ، فنحن لا نشك في أنَّ كُلَّ مفهوم متشخصٌ من حيثٍ إنه موجودٌ لأنَّ الوجود مساوٍ للتشخص ، فإذا تصورناه مرة أخرى ، تحقق له وجودٌ آخر ، ولكن الكلية والوحدة المفهومية ، ليست بلحاظ وجوده ، وإنما هي بلحاظ حيّيَة المفهومية ، أي: جهة عكسه للأفراد والمصاديق المتعددة.

وبعبارة أخرى: إنَّ الذهن عندما ينظر إلى المفهوم نظرة آلية وبما هو مرأة ، ويجرِب قابلية انتباهه على مصاديق متعددة ، فإنه ينزع منه صفة الكلية ، بخلاف ما لو نظر إليه نظرة استقلالية وبما هو موجود ، فإنه حينئذٍ أمرٌ شخصيٌّ.

وأما النظرية التي ترى أنَّ المفهوم الكلي هو تصور جزئيٍّ منهم ، وان اللفظ الكلي موضوع لتلك الصورة الشاحبة ، فمزجعها إلى عدم الإدراك الصحيح لحقيقة الكلية ، وأفضل سبيل لإبطال هذه النظرية هو الالتفات إلى المفاهيم الكلية التالية.

١- المفاهيم التي ليس لها مصداق حقيقيٍ في الخارج ، مثل مفهوم المعدوم والمستحيل.

٢- المفاهيم التي ليس لها مصداق ماديٍّ ومحسوس مثل مفهوم الله والملك والروح.

٣- المفاهيم القابلة للانطباق على المصاديق المادية والمصاديق المجردة ، مثل مفهوم العلة والمعلول .  
فإن هذه المفاهيم لا يصح أن يقال عنها: إنها نفس الصور الجزئية لكنها باهته اللون .

ومن كل ذلك يتحصل: أن المفاهيم الكلية لها ثبوت وواقعية ، وأن للإنسان قرّة ادراك خاصة تسمى العقل ، بها يدرك هذه المفاهيم الكلية ، وسيتضح ذلك أكثر عند دراستنا لمصدر المعرفة الإنسانية .

## (١٣) أقسام المفاهيم الكلية

المفاهيم الكلية على ثلاثة أقسام ، وهي: المفاهيم الماهوية ، والمفاهيم الفلسفية ، والمفاهيم المنطقية.

وهذه القسمة من مبتكرات الفلسفة المسلمين ، وهي في غاية الأهمية ؛ لأنَّ عدم الدقة في معرفة هذه المفاهيم وتمييز بعضها عن بعض ، يؤدّي إلى مشاكل في الدراسات الفلسفية ، وإن كثيراً من أخطاء الفلاسفة الغربيين ناتج من الخلط بين هذه المفاهيم ، فلابد من تقديم إيضاحات عنها.  
إن المفهوم الكلي قسمان:

الأول - ما يقبل الحمل على الأمور العينية ، أي: إن اتصافه خارجي ، مثل مفهوم (الإنسان) الذي يحمل على زيد وبكر ، فيقال: زيد إنسان.  
الثاني - ما لا يقبل الحمل على الأمور العينية ، بل يحمل على المفاهيم والصور الذهنية فحسب ، أي: إن اتصافه ذهني ، مثل مفهوم (الكلي) و(الجزئي) بالاصطلاح المنطقي ؛ فان الأول صفة لـ(مفهوم الإنسان) ، والثاني صفة لـ(صورة زيد الذهنية).

والقسم الثاني يسمى بالمفاهيم المنطقية أو المعقولات الثانية المنطقية)، وأما القسم الأول من المفاهيم التي تحمل على الأشياء الخارجية، فهو ينقسم إلى فئتين: (الخطاب

أولاًها - المفاهيم التي تحصل في الذهن بصورة آلية من ادراك الموارد الخاصة، أي: بمجرد حصول إدراك واحد، أو عنده إدراكات شخصية بواسطة الحواس الظاهرة، أو الشهود الباطني، مثل المفهوم الكلي لـ(البياض) الذي يحصل في الذهن بعد رؤية شيء أو عدة أشياء تتميز باللون الأبيض ، ومثل المفهوم الكلي لـ(الخوف) الذي يحصل من ظهور ذلك الاحساس الخاص مرة واحدة أو عنده مرات ، ومثل هذه المفاهيم تسمى بالمفاهيم الماهوية، أو المعقولات الأولى . . . . .  
 والثانية: المفاهيم التي يتوقف حصولها على الجهد الذهني ، ومقارنة الأشياء بعضها ، مثل: مفهوم (العلة والمعلول) الذي يحصل في الذهن بعد مقارنة شيئين ببعضهما ، بحيث يكون وجود أحدهما متوقفاً على وجود الآخر ، فإنه بالنظر إلى هذه العلاقة ينزع الذهن هذين المفهومين ، وهذه المفاهيم تسمى بالمفاهيم الفلسفية ، أو المعقولات الثانية الفلسفية . . . . .  
 ويعبر عن هذه المعقولات اصطلاحاً: . . . . .

بأن المعقولات الأولى (المفاهيم الماهوية) عروضها خارجي واتصافها كذلك ، وأن المعقولات الثانية المنطقية (المفاهيم المنطقية) عروضها ذهني واتصافها كذلك ، وأن المعقولات الثانية الفلسفية (المفاهيم الفلسفية) عروضها ذهني ، ولكن اتصافها خارجي.

## • خصائص المعقولات (المفاهيم الكلية)

١- تتميز المفاهيم المنطقية بأنها تحمل على المفاهيم والصور الذهنية

فحسب ، ومن هذه الفئة جميع المفاهيم الأصلية لعلم المنطق.

٢- تتميز المفاهيم الماهوية بأنها تحكى ماهية الأشياء وتعين حدود وجودها ، وتستعمل هذه المفاهيم في العلوم الحقيقة المختلفة.

٣- وأما المفاهيم الفلسفية ، فإنها تتميز بما يلي:

أولاً - أنها لا تحصل من دون القيام بمقارنات وتحليلات عقلية.

ثانياً - أنها عندما تحمل على الموجودات تحكى عن أنياء وجودها (لا عن حدودها الماهوية) ، فمثلاً مفهوم العلة الذي يطلق على النار ، لا يعين ماهيتها الخاصة ، وإنما يحكي عن كيفية علاقتها بالحرارة ، التي هي علاقة التأثير ، تلك العلاقة الموجدة بين الأشياء الأخرى ، واحياناً يعبر عن هذه الميزة بأن المفاهيم الفلسفية ليس لها (ما يزيد في الخارج) ، أو: أن عروضها في الذهن.

ثالثاً - أنها لا يوجد إلى جانبها مفاهيم وصورات جزئية ، فمثلاً لا يوجد في أذهاننا صورة جزئية للعلة إلى جانب مفهومها الكلي ، إذن كل مفهوم كلي يوجد إلى جانبه تصور حسي أو خيالي أو وهمي ، بحيث يكون الفرق بينهما في الكلية والجزئية ، فهو من المفاهيم الماهوية ، وليس من المفاهيم الفلسفية ، مع ملاحظة أنَّ عكس هذه الميزة ليس صادقاً في المفاهيم الماهوية ، إذ لا يلزم أن توجد صورة جزئية إلى جانب كل مفهوم ماهوي ، فمثلاً مفهوم (النفس) ليس له صورة ذهنية جزئية ، ويمكن مشاهدة مصداق النفس بالعلم الحضوري فحسب.



### ● المفاهيم الاعتبارية

إنَّ مصطلح (الاعتباري) الذي يتردد كثيراً في كلام الفلاسفة ، هو مشترك لفظي بين عدة معانٍ ، لابد من التمييز بينها ، تجنباً للخلط والاشتباه ، أو ال الوقوع في المغالطة ، وهذه المعانٍ هي:

أولاً - ما هو شائع في كلمات شيخ الأشراق ، والمراد به: جميع المعقولات الثانية سواء كانت منطقية أم فلسفية ، بل حتى مفهوم (الوجود) يعودُ لدِيه من المفاهيم الاعتبارية .

ثانياً - المفاهيم الحقوقية والأخلاقية ، التي يطلق عليها المتأخرون أسم (المفاهيم القيمية) .

ثالثاً - المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجي ولا ذهني ، وأنما تصوغها قوة الخيال ، مثل مفهوم (الغول) ، وتسُمّى هذه المفاهيم (الوهميات) .

رابعاً - ما يقابل الأصلية ، وهو يستعمل في بحث أصلية الوجود أو الماهية ، وسوف يأتي شرحه في محله .

وستنقوم هنا بتوضيح مختصر للمفهوم الاعتباري بمعنى القيمي .

### ● المفاهيم الأخلاقية والقانونية

كل عبارة اخلاقية أو قانونية ، تستعمل على مفاهيم من قبيل: (حسن) و(قبح) ، و(واجب) و(ممنوع) ، مما يشكل محمولاً لقضية معينة .

وهنالك مفاهيم أخرى مثل: العدل والظلم والأمانة والخيانة ، تستعمل في الأخلاق والقانون أيضاً ، لكنها تقع موضوعاً للقضية .

ويلاحظ: أنَّ هذه المفاهيم ليست من قبيل المفاهيم الماهوية؛ إذ ليس لها ما يزيدُ في الخارج ، ولهذا فهي تسمى (اعتبارية) بأحد المعانٍ .

والجهة التي يهمنا بحثها هنا تتعلق بارتباط هذه المفاهيم بالواقعيات الخارجية ، فنتساءل مثلاً: هل إنَّ (يحسن) و(يُقبح) وسائل المفاهيم القيمية ، هي لون مستقل عن الواقع المفاهيم الأخرى ، تصوغها قوة ذهنية خاصة؟ أم أنها تعكس الميول والرغبات الفردية أو الاجتماعية فحسب؟ أم إنَّ لها ارتباطات بالواقعيات

الخارجية بحيث إنها تنتزع منها ينحو من الأنحاء؟  
ونتساءل ثانياً: هل القضايا الأخلاقية والقانونية قضايا خبرية قابلة للصدق  
والكذب ، والصحة والخطأ ، أم إنها من قبيل العبارات الإنسانية التي لا معنى للصحة  
والخطأ فيها؟ وإذا كانت قابلة للصدق والكذب ، فما هو المعيار في صدقها وكذبها؟  
وبيأي مقياس تميز الحقيقة فيها من الخطأ؟

ويرتبط هذا البحث بعلم المعرفة ، ولهذا يناسب أن نتحدث عنه في هذا  
الفصل.

وي ينبغي الإشارة هنا إلى أنَّ كلمتي (يجب) و(يمنع) اللتين تستعملان في الأمر  
والنهي ، تستعملان أحياناً في القضايا التي ليس فيها جانب قيمي ، كقول الاستاذ  
للطالب في المختبر: يجب أن ترَكِب الكلور مع الصوديوم لتحصل على الملح ، فإن  
منقادَةَ كلمة (يجب) هنا بيان وجود (ضرورة بالقياس) بين العلة والمعلول ، أي: ما لم  
يتحقق شيءٌ خاصٌ (وهو العلة) فإن تبيّجته وهي (المعلول) لا تتحقق.

ولكن أمثلَةَ هاتين الكلمتين حينما تستعملان في الجمل الأخلاقية  
والقانونية ، تكتسبان مضموناً قيمياً ، وهنا قد تطرح النظرية القائلة: إن مفاد مثل هذه  
العبارات هو: بيان رغبة الفرد أو المجتمع بشيء ما.

ولكن الصحيح: إن مثل هذه العبارات لا يدل مباشرة على الرغبة  
والمطلوبية ، وإنما تفهم قيمة الشيء ومطلوبيته بالدلالة الالتزامية ، واما المفاد  
الأصلي للعبارات فهو تبيان علاقة العلية القائمة بين الفعل والهدف الأخلاقي أو  
القانوني ، فعندما يقول القانوني - مثلاً -: يجب معاقبة المجرم ، فإنه وإن لم يذكر  
هدف هذا الفعل ، لكنه في الواقع يريد أن يبيّن العلاقة بين العقوبة ، وأحد أهداف  
القانون وهو: الأمن الاجتماعي.

إذن مفهوم الواجب الأخلاقي أو القانوني هو من قبيل المعقولات الفلسفية

الثانية ، واذا اريد منه معنى آخر ، فانه يصبح عندئذ لوناً من المجاز أو الاستعارة.

\* \* \*

تقدّم أنّ بعض المفاهيم المستعملة في القضايا الاخلاقية والقانونية ، تشكّل موضوعات لهذه القضايا ، من قبيل العدل والظلم ، والجدير بالدراسة هنا من وجهاً نظر علم المعرفة ، هو: أن هذه المفاهيم هل هي مبنية على أساس الرغبات الفردية والاجتماعية ، وليس لها ارتباط بالحقائق الخارجية المستقلة عن تلك الرغبات ، ومن ثمّ لا تكون قابلة للتحليل العقلي؟ أمّ لها ارتباطاً بالحقائق العينية والواقعيات الخارجية ، فيمكن تحليلها وتبينها على أساس علاقات العلية والمعلولة؟

الصحيح: أن هذه المفاهيم وإن كانت اعتبارية بمعنى خاص ، إلا أنها ليست مقطوعة الصلة بالحقائق الخارجية ، ولا خارجة عن نطاق قانون العلية؛ لأنّ اعتبارها قائمة على أساس ما يحتاجه الإنسان للوصول إلى سعادته حسب تشخصبه ، وهذا التشخيص كالموارد الأخرى ، تارة يكون صحيحاً و أخرى خاطئاً ، لكنّ هذا لا يعني حدوث الاعتبار جزافاً و بلا ملاك.

ولو كانت الاعتباريات تعكس رغبة الشخص فحسب وهي بمنزلة الذوق الشخصي في اختيار لون الثياب ، لما أمكن تناولها بالبحث ، وتأييد بعضها وشجب الآخر ، إذ لا يبقى لذلك من معنى سوى الموافقة أو المخالفة في الذوق والسلبية. والحاصل: أن هذه المفاهيم وإن كانت تابعة للجعل والاعتبار ، ولكنها رمز للعلاقات الخارجية والحقيقة بين أفعال الإنسان ، والنتائج المترتبة عليها ، والواقع: أن تلك العلاقات التكوينية والمصالح الحقيقة تشكّل الخلفية لهذه المفاهيم التشريعية والاعتبارية.

## (١٤) مصدر المعرفة - ١ -

نقدم أنَّ الذهن ينطوي على نحوين من التصورات، أحدهما: التصورات البسيطة، والآخر: التصورات المركبة. ونحن في بحثنا عن مصدر المعرفة الإنسانية، إنما نحاول معرفة المصدر الحقيقي للتصورات البسيطة، وسبب وجودها في الذهن، وقد طرح الفلاسفة للجواب عن هذه المسألة عدة نظريات:

\*     \*     \*

### الأولى - نظرية الاستذكار

وهي النظرية القائلة: إنَّ الإدراك هو عملية استذكار للمعلومات السابقة، وقد ابتدع هذه النظرية الفيلسوف اليوناني أفلاطون، وأقامها على فلسنته الخاصة عن المثل وقدم النفس الإنسانية؛ فكان يعتقد أنَّ النفس الإنسانية موجودة بصورة مستقلة عن البدن قبل وجوده، ولما كان وجودها متحرراً من المادة وقيودها، أتيح لها الاتصال بالمثل، أي: بالحقائق المجردة عن المادة، وأمكنها العلم بها، وحين اضطرت النفس للهبوط من عالمها المجرد للاتصال بالبدن في دنيا المادة، فقدت بسبب ذلك كلَّ ما كانت تعلمه من تلك المثل والحقائق المجردة، وذهلت عنها

ذهولاً تماماً، ولكنها تبدأ باسترجاع إدراكاتها عن طريق الاحساس بالمعنى الجزئي؛ لأنَّ هذه المعاني ظلال وانعكاسات لتلك المثل والحقائق الثابتة في عالم المجردات الذي كانت النفس تعيش فيه، فمتي أحسست بمعنى خاص انتقلت فوراً إلى الحقيقة المثالية الكلية التي كانت تدركها قبل اتصالها بالبدن، وعلى هذا الاساس يكون إدراكتنا للانسان العام، أي: للصورة الكلية للانسان، عبارة عن استذكار لحقيقة مجردة قد غفلنا عنها، وإنما استذكرناها بسبب الاحساس بهذا الانسان الخاص أو ذاك من الأفراد، التي تعكس في عالم المادة تلك الحقيقة المجردة.

ويهذا يتضح: أنَّ التصور الجزئي ، يحصل نتيجة الاحساس بمعنىه مباشرة، وأما التصور الكلي ، فهو سابق على الاحساس ، ولا يقوم الاحساس الا بعملية استرجاع واستذكار له.

ويلاحظ على هذه النظرية:

أولاً: أنَّ كثيراً من المفاهيم الكلية مثل مفهوم (المعدوم) و(المستحيل) ليس لها مثال عقلي لكي يقال: إنَّ إدراكتها هو استذكار لحقائقها العقلية المجردة.

ثانياً: أنَّ هذه النظرية ترتكز على (قضيتين):

إحداهما: أنَّ النفس موجودة قبل وجود البدن في عالم أسمى مجردة عن المادة.

والآخر: أنَّ الإدراك العقلي للحقائق الكلية ، عبارة عن إدراك الحقائق المجردة الثابتة في ذلك العالم الأسمى ، التي يطلق عليها إفلاطون كلمة (المثل). وكلتا القضيتين خاطئة ، وبيان ذلك:

أولاً - أنَّ النفس في مفهومها الفلسفى المعقول ، ليست شيئاً موجوداً بصورة مجردة قبل وجود البدن ، بل هي نتاج حركة جوهرية في المادة ، تبدأ النفس بها مادية متضمنة بخصائص المادة ، وخاضعة لقوانينها ، وتصبح بالحركة والتكامل

وتجوداً متجبراً عن المادة، لا يتصف بصفاتها، ولا يخضع لقوانينها، وإن كان خاصعاً لقوانين الوجود العامة.

إن هذا المفهوم الفلسفى عن النفس هو المفهوم الوحيد الذى يعطى إيضاحاً معمولاً عن العلاقة القائمة بين النفس والبدن، وأما المفهوم الأفلاطونى فهو عاجزاً عن تفسير هذه العلاقة، وتعليق الارتباط القائم بين البدن والنفس، وعن إيضاح الظروف التى جعلت النفس تهبط من مستوىها إلى المستوى المادى.

ثانياً - أن الادراك العقلى للصور الكلية، يمكن إيضاحه مع إبعاد فكرة المثل، بما شرحه أرسطو في فلسفته من أن المعانى العامة هي المعانى المحسوسة نفسها بعد تجريدتها من الخصائص المميزة للأفراد، واستبقاء المعنى المشترك، فليس تصور المعنى الكلى للإنسان حقيقة مثالية سبق أن ادركناها في عالم المجردات، بل هو صورة هذا الإنسان أو ذاك، بعد إجراء عملية التجريد عليها، واستخلاص المعنى العام منها.

### النظرية الثانية - نظرية الأفكار الفطرية

وهي لعدد من كبار فلاسفة أوروبا مثل: ديكارت وكانت وغيرهما، وتحل محل في الاعتقاد بوجود منبعين للتصورات:

أحد هما: الاحساس، فنحو تصور الحرارة والنور والطعم والصوت، بسبب إحساسنا بكل منها.

والآخر: الفطرة، بمعنى أن الذهن يملك تصورات لم تنبت من الحسّ، وإنما هي ثابتة في صميم الفطرة، ومن أمثلتها فكرة (الله والنفس والإمتداد والحركة)، وما إليها من أفكار تتميز بالوضوح الكامل في العقل البشري.

والدافع للقائلين بهذه النظرية، أنهم لم يجدوا لطائفه من التصورات مبرراً

لابنها عن الحسّ؛ لأنّها معانٍ غير محسوسة، فيجب أن تكون مبتنطة للنفس استناداً ذاتياً من صنيعها. ومنه يتضح: أنَّ الدافع الفلسفِي للقول بهذه النظرية يزول إذا استطعنا أن نفسي التصورات الذهنية بجمعها من دون حاجة إلى افتراض تصورات فطرية، والأجل ذلك يمكن تفنيـد النظرية العقلية عن طريقين: أولاًـ تحليل الأدراك تحليلًا يرجعه برمته إلى الحسّ، ويوضح كيفية تولـد التصورات كلـها عنه، وهذا الطريق هو الذي اتخذه جون لوك؛ وسار عليه رجال المبدأ الحسي مثل باركلي ودافيد هيوم.

والثانيـ هو الأسلوب الفلسفِي للردّ على التصورات الفطرية، ويرتكز على قاعدة: أنَّ الآثار الكثيرة لا يمكن أن تصدر عن البسيط بوصفه بسيطاً، والنفس بسيطة، فلا يمكن أن تكون سبباً بصورة فطرية لعدد ضخم من التصورات، بل يجب أن يكون وجود هذا العدد لدى النفس بسبب عوامل خارجية، وهي الحواس الخمس، وما يطرأ عليها من مختلف الأحساس.

ويلاحظ على هذا البرهان:

أولاًـ أنهـ إذا قلناـ لا يقضـي على نظرية الأفـكار الفـطرية تـاماً، لأنـه يـدلـ على عدم وجود كـثـرة من التـصورـات الفـطرـية، ولا يـبرـهن على أنـ النـفـس لا تـملـكـ بـفـطـرـتها عـدـداً مـحـدـودـاً من التـصـورـات يـتفـقـ معـ وـحدـتهاـ وـيـسـاطـتهاـ، ويـتـولـدـ عـنـهـ عـدـدـ آخرـ من التـصـورـات بـصـورـةـ مـسـتـقـلةـ عـنـ الحـسـ.

وثانيـاًـ إذا كانـ المرـادـ بـنظـرـيةـ الأـفـكارـ الفـطـرـيةـ، هوـ وـجـودـ هـذـهـ الأـفـكارـ فـعـلـاًـ لـدـيـ النـفـسـ، أـمـكـنـ لـهـذـاـ البرـهـانـ أـنـ يـرـدـ عـلـيـهاـ، بلـ يـكـفـيـ وـجـدـانـاـ فـيـ الرـدـ عـلـيـهاـ؛ لأنـاـ نـعـلمـ أـنـ الـأـنـسـانـ لـحـظـةـ وـجـودـهـ لـاـ يـوـجـدـ فـيـ ذـهـنـهـ أـيـةـ فـكـرـةـ مـهـمـاـ كـانـتـ وـاـضـحـةـ فـيـ الـذـهـنـ البـشـرـىـ.

إلا أنه يوجد تفسير آخر للنظرية المذكورة ، يتلخص في اعتبار الأفكار الفطرية موجودة في النفس بالقوة ، وتكتسب صفة الفعلية بتطور النفس وتكاملها الذهني ، أي: أن التصور الفطري يحتويه وجود النفس لا شعورياً ، وتكامل النفس يصبح ادراكاً شعورياً وأصحياً ، كما هو شأن المعلومات التي تستذكرها فتثيرها من جديد ، بعد أن كانت كامنة و موجودة في النفس بالقوة .

والنظرية المذكورة في ضوء هذا التفسير ، لا يمكن ردّها بالدليل العلمي أو البرهان الفلسفي للذين ذكرناهما .

## ١٥) مصدر المعرفة - ٢ -

استعرضنا في البحث المتقدم نظريتين في بيان مصادر المعرفة، أولاهما: نظرية المثل الأفلاطونية، والثانية: نظرية الأفكار الفطرية، وفي هذا البحث نستعرض نظريتين آخريتين.

### النظرية الثالثة: النظرية الحسية.

وهي النظرية الثالثة: إن الإحساس هو الممون الوحيد للذهن بالصورات، فتحن حين نحس بشيء نستطيع أن نتصوره، وأما المعانى التي لا يمتد إليها الحس، فلا يمكن للذهن أن يأخذ صورة عنها مستقلاً عن الحواس. وهذه النظرية مطروحة قديماً؛ إذ ينقل عن (أبيقور) قوله: (لا يوجد شيء في العقل إلا إذا كان قبل ذلك متحققاً في الحس)، وقد تكررت هذه العبارة نفسها على لسان (جون لوك).

وقد أنساق مع هذه النظرية جملة من الفلاسفة حتى انتهت إلى فلسفات خطيرة جداً كفلسفة (باركلين) و(دافيد هيوم)، وقد تبنت الماركسية هذه النظرية

تمشياً مع رأيها في الشعور، وأنه انعكاس للواقع الموضوعي يحصل عن طريق الاحساس.

وترتكز هذه النظرية على التجربة ، فقد دلت التجارب على أنَّ الحسّ هو الأساس الذي تنبثق عنه التصورات ، ومنْ فقد إحدى الحواس لا يستطيع أن يتصور المعاني ذات العلاقة بها ، حتى قيل: مَنْ فقد حسّاً فقد علماً.

وليس للذهن بناءً على هذه النظرية الا التصرف في صور المعاني المحسوسة ، وذلك إماً بالتركيب والتجزئة ، فيتصور جبلاً من ذهب ، أو يجزء صورة الشجرة التي أدركها إلى جذع وأغصان وأوراق ، أو بالتجريد والتعميم ، بأن يفرز الصفات الخاصة للصورة ، ليصوغ منها معنىًّا كلّياً ، كما إذا تصوّر زيداً ، وأسقط كلّ ما يمتاز به عن عمرو ، ليستبقي معنىًّا مجرداً يصدق على زيد وعمرو معاً.

ويمكن أن نسجل على هذه النظرية الملاحظات التالية:

١ - إن التجارب التي تستند إليها النظرية إنما تبرهن على أنَّ الحسّ ينبع أساسياً للتصور ، ولكنها لا تسلب عن الذهن قدرة إدراك معانٍ جديدة - لم تدرك بالحسّ - من المعاني المحسوسة ، فليس من الضروري أن يكون قد سبق تصوراتنا البسيطة جميعاً الاحساس بمعانيها كما تزعم النظرية الحسية.

٢ - إنَّ هناك فئة من المفاهيم الكلية لا علاقة لها إطلاقاً بالأشياء المحسوسة ، وإنما تحكى عن الحالات النفسية التي تدرك بالتجربة الباطنية والعلم الحضوري الذي هو ليس من قبيل التصورات ، ومن أمثلة ذلك: مفهوم الخوف والمحبة واللذة والألم ، فليس من الصحيح أن نقصر توفير أرضية المفاهيم العقلية على الادراكات الحسية.

٣ - هناك مجموعة من المفاهيم ليس لها مصداق خارجي ، وإنما تتحقق مصاديقها في الذهن فحسب ، مثل مفهوم (الكلي) الذي ينطبق على مفاهيم ذهنية

آخرٍ ، ولا يوجد خارج الذهن شيء يمكن تسميته بالكلي ، أي: المفهوم القابل للصدق على أفراد كثيرة.

ومن الواضح: أنَّ مثل هذه المفاهيم لا تحصل عن طريق تجريد الادراكات الحسية وعميمها ، وإن كانت بحاجة إلى لون من التجربة الذهنية؛ إذ ما لم تحصل في الذهن مجموعة من المفاهيم العقلية ، لا يمكن أن نقوم بمثل هذه الدراسة ، لنعرف هل أنها قابلة للصدق على أفراد كثيرين أم لا؟

٤ - يمكن إيضاح خطأ النظرية الحسية في محاولة إرجاع جميع التصورات إلى الحسن ، بدراسة عدة من مفاهيم الذهن البشري ، كالمفاهيم التالية: العلة والمعلول ، الجوهر والعرض ، الإمكان والوجوب ، الوحدة والكثرة ، الوجود والعدم ، وما إلى ذلك من تصورات.

فنحن نعلم أنَّ الحسن إنما يقع على ذات العلة وذات المعلول ، كأن ندرك ببصرنا سقوط القلم حينما نسحب المنضدة التي وضع عليها ، وندرك باللمس حرارة الماء حين يوضع على النار ، أي: أننا نحسن بظاهرتين متعاقبتين ، ولا نحسن بصلة خاصة بينهما ، هذه الصلة التي نسميها (العلمية) ، ونعني بها: تأثير إحدى الظاهرتين في إيجاد الأخرى.

إن المحاولات التي ترمي إلى تعميم الحسن لنفس العلية واعتبارها أمراً حسياً ، تقوم على عدم الدقة في معرفة حدود ميدان الحسن ، وما يتسع له من معانٍ ، فمهما نادي الحسبيون بأن العلوم التجريبية القائمة على الحسن هي التي توضح مبدأ العلية ، وتجعلنا نحسن بتصور ظواهر مادية معينة من ظواهر أخرى ، فلن يحالفهم التوفيق ، ما دمنا نعلم أنَّ التجربة العلمية لا يمكن أن تكشف بالحسن إلا الظواهر المتعاقبة ، فنستطيع بوضع الماء على النار أن ندرك حرارة الماء وغليانه ، وأما أنَّ هذا الغليان منبثق عن بلوغ الحرارة درجة معينة ، فهذا ما لا يوضحه الجانب

الحسني من التجربة، وإذا كانت التجربة قاصرة عن كشف مفهوم العلية، فكيف نشأ هذا المفهوم في أذهاننا وصرنا نتصوره؟

وقد كان (دافيد هيوم) - أحد رجال المذهب الحسني - أدق من غيره في تطبيق النظرية الحسنية؛ فقد عرف أن العلية بمعناها الدقيق لا يمكن أن تدرك بالحسن، فأنكر مبدأ العلية، وأرجعها إلى عادة تداعي المعانى وتعاقبها.

ويناقش بأن إنكار مبدأ العلية وعدم التصديق بأن الظواهر ترتبط بعلاقات ضرورية تجعل بعضها ينبع عن بعض، لا يخفى من المشكلة التي تواجه النظرية الحسنية؛ لأن عدم التصديق بمبدأ العلية، لا يعني عدم تصور مبدأ العلية، والأفما الذي نفاه (هيوم)؟ وهل ينفي الإنسان شيئاً لا يتصوره؟

فالواقع: أننا نتصور مفهوم العلية سواء أصدقنا بها أم لا، وليس تصور العلية تصوراً مركباً من تصوar الشيئين المتعاقبين؛ لأننا حينما نتصور علية درجة معينة من الحرارة للغليان، لا يعني بهذه العلية تركيباً اصطناعياً بين فكريتي الحرارة والغليان، بل فكرة ثلاثة تقوم بينهما، فمن أين جاءت هذه الفكرة التي لم تدرك بالحسن، اذا لم يكن للذهن قدرة على إدراك معانٍ غير محسوسة؟

ونواجه نفس المشكلة في بقية المفاهيم التي عرضناها آنفاً؛ لأنها جمباً ليست من المعانى التي يمكن إدراكها عن طريق الحس مباشرة، فيجب طرح التفسير الحسني الخالص للتصور، والأخذ بنظرية الانتزاع.

\* \* \*

#### النظرية الرابعة: نظرية الانتزاع

وهي نظرية الفلسفه المسلمين بصورة عامة، وتتلخص في تقسيم التصورات إلى قسمين: تصورات أولية، وتصورات ثانوية.

فالتصورات الأولية هي الأساس للتصور الذهني، وهي تتولد من الاحساس

بمعانيها مباشرةً، وتشكل من هذه التصورات القاعدة الأولية للأدراك، وينشئ الذهن بناءً على هذه القاعدة التصورات الثانية، فتبدأ بذلك مرحلة الابتكار والانشاء، وهو الذي تصطلح عليه هذه النظرية بلفظ (الانتزاع)، فيدرك الذهن مفاهيم جديدةً من تلك التصورات الأولية، وهذه المفاهيم خارجة عن طاقة الحسن، وإن كانت مستخرجة من التصورات التي يقدمها الحسن إلى الذهن.

وفي ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود والعدم، في ذهن الإنسان، إنها كلها مفاهيم انتزاعية يتوصل إليها الذهن في ضوء المعاني المحسوسة، فنحن نحسن - مثلاً - بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مئة، وقد يتكرر احساسنا بهاتين الظاهرتين (ظاهرتي الحرارة والغليان) آلاف المرات، ولا نحسن بعلية الحرارة للغليان مطلقاً، وإنما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم العلية من الظاهرتين اللتين يقدمهما الحسن إلى مجال التصور.

## ١٦) مقياس المعرفة - ١ -

ننتقل الآن من درس الادراك الساذج (التصور) الى درس الادراك التصديقى الذى ينطوى على الحكم ، ويحصل به الانسان على معرفة موضوعية. والقضايا التصديقية على قسمين:

أولهما - القضايا الجزئية ، وهى: ما يرتكز الحكم فيها على حقائق موضوعية جزئية ، مثل: الجو حار ، والشمس طالعة.

ثانيهما - القضايا الكلية أو العامة ، وهى: ما يقوم الحكم فيها بين معندين عامين ، كما في قولنا: الكل أعظم من الجزء ، والحرارة تولد الغليان ، والجزء الذى لا يتجزأ مستحيل ، ومحيط الدائرة اكبر من قطرها.

والسؤال هنا عن أصل المعرفة التصديقية ، والمبدأ الذى تنتهي اليه المعرف البشرية في التعليل ، ويكون مقياساً أولياً لتمييز الحقيقة عن الخطأ.

والاجابة عن هذا السؤال تمثل في عدة مذاهب فلسفية ، نتناول بالدرس منها: المذهب العقلى الذى ترتكز عليه الفلسفة الاسلامية ، والمذهب التجربى السائد في عدة مدارس مادية.

## ● المذهب العقلي

تنقسم المعرف في رأي العقليين إلى طائفتين:

إحداهما: المعرف الضرورية أو البديهية، ومعنى الضرورة هنا: أنّ النفس تضطر إلى الأذعان بقضية معينة دون أن تطالب بدليل على صحتها، بل تجد من طبيعتها التصديق بها تصديقاً غنياً عن كلّ بُيُّنةٍ وإثباتٍ، كتصديقها بالقضايا التالية:

النفي والاثبات لا يصدقان معاً في شيءٍ واحدٍ، الحادث لا يوجد من دون سببٍ، الصفات الممتضادة لا تجتمع في موضوعٍ واحدٍ، الكلّ اكِيرٌ من الجزء.

والطائفة الأخرى: المعرف النظرية، وهي المعرف التي لا تذعن النفس بصحتها إلا بعد إقامة الدليل عليها، استناداً إلى المعلومات السابقة، كما في القضايا التالية: الأرض كروية، الحركة سبب الحرارة، التسلسل ممتنع، زوايا المثلث تساوي قائمتين، المادة تتحول إلى طاقة؛ فإنّ هذه القضايا حين تعرض على الذهن: لا تحصل على حكم بشأنها إلا بعد مراجعة للمعلومات الأخرى التي تكون اسبق منها وأوضح، والتي تنتهي إلى المعرف الأولية الضرورية.

ومنه يتضح: أنّ المعرف النظرية مستندة إلى المعرف الضرورية، فلو سُلِّمت هذه المعرف لم يستطع الذهن التوصل إلى الحكم بصحّة أي قضية نظرية أو خطّها.

فالذهب العقلي يرى أنّ القاعدة الأساسية للعلم هي المعلومات العقلية البديهية، وعليها يقوم البناء الفوقي للعلم المسيء بالمعلومات الثانوية أو النظرية.

والعملية التي تستبط بها معرفة نظرية من معارف سابقة يطلق عليها اسم الفكر أو التفكير، فالتفكير: جهد يبذل العقل من أجل اكتساب علم جديد من معارفه السابقة.

ومثال ذلك قضية (حدوث المئاد)؛ حينما تعرض على الذهن ليحكم بصحتها أو خطّها، فيما أنها ليست من القضايا الضرورية، فإنّ الذهن سيتردد في

إصدار الحكم بشأنها ، ويضطر إلى اللجوء إلى معارفه السابقة ليجد فيها ما يجعله واسطة للتعرف على حدوث المادة ، وبنفرض أنَّ من جملة الحقائق التي يعلماها سلفاً (الحركة الجوهرية) التي تقرر أنَّ المادة في حركة مستمرة وتجدد دائم ، فان الدهن سيجعلها همزة الوصل بين المادة والحدث ؛ لأنَّ المادة لما كانت متغيرة ومتتجددة ، فهي حادثة حتماً ؛ لأنَّ التغيير المستمر يعني الحدوث المستمر.

ويؤمن المذهب العقلي لأجل ذلك بقيام علاقة السببية بين المعلومات ، فإنَّ كل معرفة تتولد عن معرفة سابقة ، حتى ينتهي التسلسل إلى المعرفة الضرورية التي لم تنشأ عن معارف سابقة ، وتكون لهذا السبب العلل الأولى للمعرفة .

أحد هما: ما هو شرط أساسى لكل معرفة إنسانية ، وهو: مبدأ عدم التناقض ، فإنه بدون هذا المبدأ لا يمكن التأكد من أنَّ قضية ما ليست كاذبة مهما أقمنا من الأدلة على صدقها وصحتها ؛ لأنَّ التناقض إذا كان جائزاً ، فمن المحتتم أن تكون القضية كاذبة في نفس الوقت الذي نبرهن فيه على صدقها ، ومعنى ذلك: أن سقوط مبدأ عدم التناقض ، يعصف بجميع قضايا الفلسفة والعلوم .

والآخر: بقية المعرفات الضرورية التي تكون كل واحدة منها سبباً لطائفة من المعلومات .

وبناءً على المذهب العقلي يترتب ما يأتي :

اً - أولاً - أنَّ المقياس الأساسي للتفكير البشري هو: المعرف العقلية الضرورية ، فهي الركيزة التي يجب أن تقاد صحة كل فكرة وخطوها في أصواتها ، ويصبح بموجب ذلك ميدان المعرفة البشرية أوسع من حدود الحسن والتجرية ؛ لأنَّ هذا المقياس يجهز الفكر بطاقة تتناول ما وراء المادة من حقائق وقضايا ، وعلى العكس من ذلك المذهب التجريبي ؛ فإنه يبعد مسائل الميتافيزيقا عن مجال البحث ؛ لأنها لا

تخضع للتجربة ولا يمتد اليها الحس العلمي ، فلا يمكن التأكيد فيها من نفي أو اثبات ، ما دامت التجربة هي المقياس الوحيد لاختبار صحة المعلومات كما يزعم التجربيون.

وثانياً - إن السير الفكرى في رأى العقليين يتخذ أسلوب القياس ، ويسير من القضايا العامة الى قضايا أخص منها ، أي: من الكليات الى الجزئيات كما أوضحتنا ذلك في مثال عملية التفكير ، وكيف انتقلنا فيها من القضية الكلية (العالم متغير) الى قضية أخص منها ، وهي (العالم حادث) ، وحتى في المجال التجربى الذي يدوّي أول وهلة أن الذهن ينتقل فيه من موضوعات تجريبية جزئية الى قواعد قوانين عامة ، يكون الانتقال فيه من العام الى الخاص ، كما سنتوضّحه عند الرد على المذهب التجربى.

ولابد من الإشارة الى أنَّ المذهب العقلى لا يتجاهل ما للتجربة من أثر في العلوم والمعارف البشرية ، وما كشفت عنه من أسرار الطبيعة ، ولكنه يعتقد أن التجربة بمفردها لا تستطيع أن تحدث هذا التأثير؛ لأنها تحتاج في استنباط أية حقيقة علمية منها الى تطبيق القوانين العقلية الضرورية ، ولا يمكن ان تكون هي المقياس الأول للمعرفة ، فشأنها شأن الفحص الذي يجريه الطبيب على المريض ، فإنه لا يتبع للطبيب أن يكشف عن حقيقة المرض ، لو لا ما يملكه الطبيب قبل ذلك من معلومات ؛ إذ لو لا هذه المعلومات يكون فحصه مجردأ عن كل فائدة ، وكذلك التجربة لا توصل الى نتائج وحقائق ، إلا بالاستناد الى المعلومات العقلية الضرورية.

## ١٧) مقياس المعرفة - ٢ -

### • المذهب التجربى

تقدّم الكلام على المذهب العقلي في تحديد مقياس المعرفة، وأنه يرى: أن الميزان الأساسي لتمييز الحقيقة من الخطأ، هو: المعلومات البدئية، التي لا يحتاج التصديق بها إلى بيئة وبرهان، وفي هذا البحث نتعرض لبيان رأي المذهب التجربى، وهو المذهب القائل: إن التجربة هي الأساس الوحيد للحكم الصحيح، والمقياس العام لتمييز الحقيقة عن الخطأ في كل المجالات، وحتى الأحكام التي ادعى المذهب العقلي أنها معارف ضرورية لابد من إخضاعها للمقياس التجربى، والاعتراف بها بمقدار ما تحدده التجربة، وينشأ من ذلك:

أولاً - تحديد مجال الفكر بحدود الميدان التجربى، ويصبح من العبث كل بحث عن مسائل ما وراء الطبيعة، على عكس المذهب العقلي تماماً.

ثانياً - انطلاق السير الفكري من الخاص إلى العام، ومن حدود التجربة الضيقة إلى القواعد الكلية، فليس القوانين العامة إلا نتيجة الارتفاع من استقراء الجزئيات إلى الكشف عن حقائق موضوعية عامة، وأجل ذلك يرفض المذهب التجربى

مبدأ الاستدلال القياسي الذي ينبع في الفكر من العام إلى الخاص...  
هذا عرض موجز للمذهب التجربى الذى نجد أنفسنا مضطرين إلى رفضه  
للأسباب التالية:

الأول - ان نفس هذه القاعدة (التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة عن الخطأ) إن كانت معرفة بدائية سابقة على التجربة ، بطل المذهب التجربى الذى لا يؤمن بالمعارف البدائية ، وإن كانت معرفة نظرية محتاجة إلى دليل لإثبات صحتها ، فمعنى ذلك أننا لا ندرك في البداية أن التجربة مقياس منطقي مضمون الصدق ، فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقياساً بتجربة ما دامت غير مضمونة الصدق بعد؟

الثاني - ان المفهوم الفلسفى الذى يرتكز على المذهب التجربى يعجز عن إثبات المادة؛ لأن ما يبدو للحس في مجالات التجربة هو ظواهر المادة ، دون (الجوهر المادى) الذى تعرضه تلك الظواهر ، ولأجل ذلك أنكر عدّة من الفلاسفة الحسينيين التجربيين وجود المادة ، فالسبند الوحيد لإثبات المادة هو معطيات العقل البدائية.

وبهذا يتضح: أن الحقائق المبادئية ليست هي وحدتها التي يحتاج إثباتها إلى الطريقة العقلية في التفكير ، بل المادة نفسها تحتاجها أيضاً.

الثالث - لو كان الفكر محبوساً في حدود التجربة ، ولم يكن يملك معارف مستقلة عنها ، لما أمكنه أن يحكم باستحالة شيء من الأشياء بمعنى عدم إمكان وجوده؛ لأنَّ غاية ما تكشف عنه التجربة هو: عدم وجود أشياء معينة ، ولكن عدم وجود الشيء لا يعني استحالته ، فهناك أشياء دلت التجربة على عدم وجودها في نطاقها الخاص ، ومع ذلك لا نعدّها مستحيلة ، فكم فرق بين قضية (اصطدام القمر بالأرض) ، وقضية (وجود مثلث له أربعة أضلاع) ، فإنَّ التجربة لم تقم على أيٍ من

القضيتين ، ولكننا مع ذلك نفرق بين القضيتين ؛ ونحكم بأن الأولى لم تقع ، ولكنها ممكنة الوقع ، وأما الثانية فهي ليست معدومة فحسب ، بل لا يمكن أن تقع ، وهذا الحكم بالاستحالة لا يمكن تفسيره على المذهب التجريبي ؟ لأنَّ كلمة التجربة في القضيتين واحدة ، نعم هو ممكناً على المذهب العقلي ، بأن يكون من المعرف العقلية المستقلة عن التجربة .

وعليه: فإذا اعترف التجربيبين باستحالة أشياء معينة ، كان ذلك مستندأً إلى معرفة عقلية مستقلة ، لا إلى التجربة ، وإن لم يقرؤا باستحالة شيء ، لم يبق فرق بين القضيتين اللتين ادركنا ضرورة التفريق بينهما ، وإذا سقط مفهوم الاستحالة ، لم يكن التناقض مستحلاً ، أي صدق القضية وكذبها في الوقت نفسه ، وهذا يؤدي إلى انهيار جميع العلوم ، وعدم تمكن التجربة من إزاحة الشك في أي مجال من مجالات العلوم ، لأن التجارب مهما تظافرت على صدق قضية علمية كقضية (الذهب عنصر بسيط) فلا يمكن أن نجزم بأنها ليست كاذبة مادام من الممكن ان تتناقض الأشياء ، وتصدق القضيائين وتکذب في وقت واحد .

الرابع - إن مبدأ العلية لا يمكن إثباته عن طريق المذهب التجريبي ، فكما أنَّ النظرية الحسية كانت عاجزة عن اعطاء تعليل صحيح للعلية كفكرة تصورية ، كذلك المذهب التجريبي يعجز عن البرهنة عليها بوصفها فكرة تصديقية ؟ فان التجربة لا توضح إلا التماقق بين ظواهر معينة ، وأما نسبة إحدى الظاهرتين للأخرى ، والضرورة القائمة بينهما ، فهي مما لا تكشفه التجربة مهما كانت دقة ، وإذا سقط مبدأ العلية ، سقطت جميع العلوم الطبيعية ؛ لتوقيتها عليه .

وقد اعترف بعض التجربيبين ك(دافيد هيوم) و(جون ستيفارت ميل) بهذه الحقيقة ، ولذلك فسر (هيوم) عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول بأنه راجع إلى طبيعة العملية العقلية التي تستخدم في الوصول إلى هذا القانون ، فائلاً: إن إحدى عمليات العقل اذا كانت تستدعي دائماً عملية أخرى تتبعها بلا تخلف ، فإنه ينمو

بين العمليتين بمضي الزمن رابطة قوية هي: رابطة تداعي المعاني ، ويصبح هذا التداعي نوع من الازام العقلي ، بحيث يحصل في الذهن المعنى المتصل بآخر العمليتين العقليتين ، كلما حدث المعنى المتصل بالآخر ، وهذا الازام العقلي هو اساس ما نسميه بالضرورة التي ندركها في الرابطة بين العلة والمعلول.

ويلاحظ: أنَّ هذا التفسير للضرورة القائمة بين العلة والمعلول ليس صحيحاً؛ لما يأتي:

أولاً - أنه يلزم منه أن لا نحصل إلى قانون العلية العام إلا بعد سلسلة من الحوادث والتجارب المتكررة التي تُحكم الرابطة بين العلة والمعلول في الذهن ، مع أنه ليس من الضروري ذلك ؛ فأنَّ العالم الطبيعي يستطيع أن يستنتاج علاقة علية وضرورة بين شيئين يقعان في حادثة واحدة ، ولا يزداد يقينه بتكرار الحادثة ، على ما كان عليه عند مشاهدتها للمرة الأولى.

ثانياً - إن العلة والمعلول قد يكونان مفترتين تماماً ، ومع ذلك ندرك علية أحدهما للآخر ، كحركة اليد وحركة القلم حال الكتابة ، فلو كان مرة العلية إلى استبعاد إحدى العمليتين العقليتين للأخرى بالتداعي ، لما أمكن أن تحتل حركة اليد مركز العلة لحركة القلم ؛ لأنَّ العقل قد أدرك الحركتين في وقت واحد.

ثالثاً - إن التداعي كثيراً ما يحصل بين شيئين دون أن يحصل الاعتقاد بعلية أحدهما للآخر ، فلو صحَّ تفسير العلة والمعلول بأنهما حادثان ندرك تعاقبهما كثيراً حتى تحصل بينهما رابطة تداعي المعاني في الذهن ، لكن الليل والنهار من هذا القبيل ، فكما أنَّ الحرارة والغليان حادثان تعاقبا حتى نشأت بينهما رابطة التداعي ، كذلك الليل والنهار ، مع أنَّ عنصر العلية والضرورة الذي ندركه بين الحرارة والغليان ليس موجوداً بين الليل والنهار ، فليس الليل علة للنهار ، ولا النهار علة للليل ، فليس من الصحيح إذن تفسير العلية بمجرد التعاقب المتكرر المؤدي إلى تداعي المعاني.

## (١٨) التجربة والعلوم الطبيعية

نريد في هذا البحث أن نعرض للآثار السلبية التي يتركها المذهب التجربى في مجال دراسة العلوم الطبيعية ، فقد تقدم ان التجربة تعجز عن إثبات مبدأ العلية ، وسقوط هذا المبدأ يؤدى الى انهيار جميع العلوم الطبيعية بسبب ارتكازها عليه . إن العلوم الطبيعية تحتاج الى اصول عقلية أولية سابقة على التجارب ؛ ذلك ان التجربة إنما تجري على جزئيات موضوعية ، يعقبها وضع نظرية تفسر الظواهر التي كشفتها التجربة ، وتعللها بسبب واحد ، كالنظرية القائلة: إن الحركة سبب الحرارة ، استناداً الى عدة تجارب فسرت بذلك .

ونحن نسأل: كيف وضعت النظرية بصفة قانون عام ، مع أن التجربة لم تقع إلا على عدة أشياء خاصة؟ والجواب: إن هذا التعميم يستند الى قاعدة ، وهي: أن الأشياء المتشابهة في النوع والحقيقة يجب أن تشتراك في القوانين .

ويلاحظ: أن هذه القاعدة من المعارف العقلية الأولية السابقة على التجربة ، ولا يمكن ان تكون مستفادة من تجربة ، لأن هذه التجربة التي يدعى استناد القاعدة اليها هي أيضاً لا تتناول الا موارد خاصة ، فكيف ترتكز على أساسها قاعدة عامة؟

وبهذا يتضح:

أولاً - أنَّ بناء قاعدة عامة في ضوء تجربة واحدة أو عدة تجارب لا يمكن أن يتم إلا بعد التسليم بمعارف عقلية أولية ، وأن جميع النظريات التجريبية في العلوم الطبيعية ترتكز على عدة معارف عقلية لا تخضع للتجربة ، بل يؤمن بها العقل ايماناً مباشراً ، وهي:

١ - مبدأ العلية ، بمعنى امتناع الصدفة ؛ إذ لو كانت الصدفة جائزة ، لما أمكن الوصول إلى تعليل مشترك للظواهر المتعددة التي ظهرت في التجربة.

٢ - مبدأ الانسجام بين العلبة والمغلوول ، الذي يقرر: أنَّ الأمور المتماثلة في الحقيقة لابد أن تكون مستندة إلى علة مشتركة.

٣ - مبدأ عدم التناقض ، الحاكم باستحالة صدق النفي والاثبات معاً ، ثانياً - أنَّ استنتاج نتيجة علمية من التجربة يتوقف دائماً على الاستدلال القياسي ، والسير الذهني من العام إلى الخاص ومن الكل إلى الجزئي ، كما يرى المذهب العقلي ؛ فان العالم تمَّ له استنتاج النتيجة في المثال الذي ذكرناه بالسير من المبادئ الأولية التي عرضناها ، إلى النتيجة الخاصة على طريقة القياس.

ومعه يتضح: أن إنكار البديهيات العقلية والطريقة القياسية في الاستدلال ، ينسف الأساس الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية ، ولا تثمر بدونه التجارب الحسية شيئاً.

واما اعتراض التجربيين على الطريقة القياسية في الاستدلال ، بأن النتيجة فيها تكرار للكبرى ، فهو مزدوج لأنَّ الكبرى لو أردن إثباتها بالتجربة ، ولم يكن لدينا مقياس غيرها ، لكان علينا أن نفحص جميع الأقسام ، وتكون النتيجة قد درست في الكبرى ، واما اذا كانت الكبرى من المعرفات الأولية التي ندركها بلا حاجة الى تجربة ، فلا يحتاج المستدل لاثباتها الى فحص الجزيئات ، حتى يلزم من ذلك ان تتخذ

النتيجة صفة التكرار.

وفي صورة المذهب العقلي يمكن تفسير صفة الضرورة واليقين المطلقي التي تمتاز بها الرياضيات على قضايا العلم الطبيعي؛ فإنَّ مرد ذلك إلى أنَّ القوانين الرياضية تستند مباشرة إلى مبادئ العقل الأولية، بينما قضايا العلم تتوقف على التجارب، فلا تكون نتائجها قطعية دائمًا؛ لأجل نقص في التجربة، وعدم استكمالها الشرائط التي تجعل نتائجها حاسمة.

وهذا الفارق لا يمكن تفسيره على المذهب التجريبي، ما دامت التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة العلمية في كل من العلوم الطبيعية والرياضية، وقد حاول بعض التجاربيين تفسير الفارق بأن قضايا الرياضيات تحليلية لا تأتي بجديد لنفحص درجة يقيننا بها، فعندما نقول:  $2+2=4$ ، تكون الأربعة تعبيرًا آخر عن  $2+2$ ، فهذه القضية في تعبير صريح ليس إلا أنَّ أربعة تساوي أربعة، وكل قضايا الرياضيات امتداد لهذا التحليل، وإن كان يتفاوت في درجة تعقيده، وإنما العلوم الطبيعية فقضاياها تركيبية، أي: أنَّ المحمول فيها يضيف إلى الموضوع علمًا جديداً، ولذلك كانت القضية العلمية غرفة للخطأ والصواب.

ويرد على هذا التفسير: أولاً - أنَّ اعتبار القضايا الرياضية تحليلية لا يفسر الفرق بينها وبين القضايا الطبيعية على أساس المذهب التجريبي؛ فحتى لو كانت  $2+2=4$  تعبيرًا آخر عن (أربعة هي أربعة) فهذا يعني: أنَّ هذه القضية الرياضية تتوقف على التسليم بمبدأ عدم التناقض، والأفلاط لا تكون الاربعة هي نفسها إذا كان التناقض بائلاً، وهذا المبدأ ليس في رأي التجاربيين عقلياً ضرورياً؛ لأنَّهم ينكرؤن كل معرفة قابلية، وإنما هو مستمد من التجربة كالمبادئ التي تقوم عليها القضايا العلمية في الطبيعيات،

وعليه: تبقى المشكلة بدون حل ؛ إذ ما دامت الرياضيات والعلوم الطبيعية تتفق في جميعها على مبادئ تجريبية ؛ فلماذا امتازت قضايا الرياضيات على غيرها باليقين المطلق ؟

ثانياً - أنَّ القضايا الرياضية ليست كلها تحليلية ؛ فإنَّ القضية الفائلة: إنَّ قطر الدائرة أقصى من محيطها ، ليست عبارة أخرى عن القول: إنَّ القطر هو القطر فالحاصل: أنَّ المذهب العقلي هو وحده الذي يستطيع أن يحل مشكلة تعليل المعرفة ويضع لها مقياسها ومبادئها الأولية.

ويبقى سؤال بشأن المذهب العقلي ، لابد من طرحة والاجابة عنه ، وهو: اذا كانت المعلومات الأولية عقلية وضرورية ، فكيف نفسر عدم وجودها لدى الإنسان منذ البداية ؟ وبعبارة أخرى: إنَّ تلك المعلومات إنْ كانت ذاتية للإنسانوجب أن توجد بوجوده ، وإن لم تكن ذاتية لزم أن يوجد لها سبب خارجي ، وهو التجربة.

والجواب: إنَّ مراد العقليين يكون تلك المبادئ ضرورية في العقل هو: أنَّ الذهن اذا تصور المعاني التي تربط بينها تلك المبادئ ، يستتبط المبدأ دون حاجة الى سبب خارجي ، ولنأخذ مبدأ عدم التناقض مثلاً ، فإنَّ هذا المبدأ الذي يعني: الحكم التصدقي بأنَّ وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان ، ليس موجوداً لدى الإنسان في لحظة وجوده الأولي ؛ لأنَّه يتوقف على تصور الوجود ، وتصور عدم ، وتصور الاجتماع ؛ فانَّ تصديق الإنسان بشيء لم يتصوره أمر غير معقول ، فلا بد أن يكتسب الإنسان مجموعة من التصورات التي يتوقف عليها مبدأ عدم التناقض عن طريق الحس ، لكي يتمكن من الحكم بهذا المبدأ والتصديق به.

وبهذا يتضح: أنَّ تأخر ظهور هذا المبدأ في الذهن ، لا يعني أنه ليس ضرورياً ومنبئاً من صميم النفس بلا حاجة لسبب خارجي ، بل هو ضروري ونابع من النفس

بصورة مستقلة عن التجربة، ولكن التصورات الخاصة شرائط لوجوده وصدقه عن النفس، ويمكن توضيح ذلك بقياس النفس أو المبادئ الأولية بالنار وإحرافها، فكما أنَّ الإحراف فعالية ذاتية للنار، لكنها لا تتحقق إلا في ظل شروط معينة، أي: في ظرف ملقاء النار لجسم يابس، كذلك الأحكام الأولية، فإنها فعاليات ضرورية وذاتية للنفس، لا تتحقق فعلاً إلا بتوفير الظروف التي تكتمل عندها التصورات الالزمة لفعاليتها.

## ١٩) التجربة والكيان الفلسفي

إن التناقض بين المذهب العقلي والمذهب التجربى لا يقف عند حدود نظرية المعرفة ، بل يمتد أثره إلى الكيان الفلسفى كله ؛ لأن مصير الفلسفة بوصفها كياناً مستقلاً عن العلوم الطبيعية والتجريبية ، مرتبط بحل هذا التناقض بين المذهبين العقلي والتجربى ، فالبحث في المقياس العام للمعرفة والمبادئ الأولى لها ، هو الذي يقدّم للفلسفة مبررات وجودها ، أو يحكم عليها بالانسحاب والتخلّي عن وظيفتها للعلوم الطبيعية.

ويبيان ذلك: أن الفلسفة - كما تقدّم - كانت تستوعب جميع المعارف البشرية المنظمة بشكل عام ، وإن الرياضيات والطبيعيات كانت تطرح على الصعيد الفلسفى كما تطرح مسائل الميتافيزيقا ، وكانت أدلة المعرفة التي تستخدمها الفلسفة في تلك الحقول جميعاً هي القياس ، أي: السير الفكرى من القضايا العامة إلى قضايا أخصّ منها.

ثم بدأت التجربة تشق طريقها في حقول كثيرة ، وهي تتردّج في المعرفة من الجزئيات إلى الكليات ، ومن موضوعات التجربة إلى قوانين عامة ، فكان على

الفلسفة أن تقتصر على مجالها الأصيل ، وتفسح المجال للعلم لينشط في سائر المجالات ، وبذلك انفصلت العلوم عن الفلسفة ، وتحدد لكلٌ منها أداته الخاصة ، ومجاله الخاص.

فبالنسبة للأدلة ، فإنَّ الفلسفة تأخذ (القياس) أداة عقلية للتفكير ، وأما العلم فهو يستخدم (التجربة) ويدرج من الجزئيات إلى قوانين عامة.

وبالنسبة للمجال فإنَّ العلم - كل علم - يتناول شعبةً من الوجود ونوعاً خاصاً له ، يمكن اخضاعه للتجربة ، فيبحث عن ظواهره وقوانينه في ضوء التجارب التي يمارسها عليه ، وأما الفلسفة فتتناول الوجود بصورة عامة ، وتحث عن ظواهره وقوانينه التي لا تخضع للتجربة المباشرة ، في بينما يبحث العالم الطبيعي عن قانون تمدد الفلزات بالحرارة ، والعالم الرياضي عن النسبة الرياضية بين قطر الدائرة ومحيطها ، يدرس الفيلسوف ما إذا كان للوجود مبدأ أوّل ابثق منه الكون كله؟ وما هو جوهر العلاقة بين العلة والمعلول ، وهل يمكن أن يكون لكل سبب سببٌ إلى ما لا نهاية؟ وهل المحتوى الإنساني ماديٌّ محض ، أم مزيج من المادية والروحية؟

وواضح: أنَّ الاستلة التي يطرحها العالم يمكن اخضاعها للتجربة ، على عكس الاستلة الفلسفية؛ فإنَّ المبدأ الأول ، والتصاعد اللاتهائي في الأسباب ، والعنصر الروحي في الإنسان ، أمور ميتافيزيقية لا يمتدُّ إليها الحس التجربى.

ويلاحظ: أنَّ الثنائية بين العلم والفلسفة على أساس اختلافهما في أداة الفكر و موضوعه ، كانت أمراً مقبولاً لدى كثير من العقليين ، إلا أنَّ التجربيين شنوا هجوماً على الفلسفة بوصفها كياناً مستقلاً عن العلم؛ لأنهم لا يقرّون كل معرفة لا ترتكز على التجربة ، ولم يعترفوا إلا بالفلسفة التي تقوم على أساس المحصلون الفكري لمجموع العلوم ، و تستعمل هذه الفلسفة للكشف عن العلاقات بين العلوم ، ولوضع نظريات علمية عامة تعتمد على حصيلة التجربة في مجموع الحقول العلمية.

وفي طبيعة المدارس المادية التي رفضت الكيان المستقل للفلسفية مدرستان:

### ● أولاهما: المادية الوضعية

لم تكتفي هذه المدرسة بما يدعى التجربيون من أنّ قضايا الفلسفه غير نافعة في الحياة العملية ، ولا يمكن اثباتها بالاسلوب العلمي ، بل أخذ الوضعيون يؤكدون ان قضايا الفلسفه ليست قضايا في العرف المنطقي ، رغم اكتسابها شكل القضية في تركيبها النظري ، وانما هي كلام فارغ ليس له معنى على الاطلاق.

ويمكن تلخيص إشكال الوضعيين على قضايا الفلسفه في نقطتين:

الأولى - لا يمكن وصف الظروف التي إن صحت كانت القضية الفلسفية صادقة ، والا فهي كاذبة ، فلو أخذنا العبارة الفلسفية القائلة: (إنّ لكلّ شيء جوهراً غير معطياته الحسية ، فلتتحقق - مثلاً - جوهر هو التفاحة في ذاتها ، غير ما نحسه منها بالبصر واللمس والذوق) فلن نجد فرقاً في الواقع الخارجي ، بين أن تصدق هذه العبارة أو تكذب.

الثانية - إن القضية الفلسفية لا معنى لها؛ لأنّ الكلمة (معنى) في رأي الوضعية تدل على المعنى الذي يمكن التأكيد من صوابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسية ، ونظراً لأن القضية الفلسفية لا يمكن فيها ذلك ، فهي قضية ليس لها معنى.

أما النقطة الأولى ، فيمكن ردّها بما يلي:

أنا نسأل عن الظروف الواقعية والمعطيات الحسية التي يرتبط صدق القضية بها؟ فهل يكفي في رأي الوضعية أن يكون لمدلول القضية معطى حسيّ مباشر ، كما في نحو (البرد يشتّد في الشتاء) ، أم يكفي أن يكون لها معطيات حسية ولو بصورة غير مباشرة؟

فإن كانت الوضعية تلغى كل قضية ما لم يكن مدلولها معطى حسيّاً مباشراً

يخضع للتجربة ، فهي بذلك لا تُسقط القضايا الفلسفية فحسب ، بل تُسقط أيضاً أكثر القضايا العلمية التي لا تُعبر عن معطى حسيّ مباشر ، وإنما تُعبر عن قانون مستخرج من المعطيات الحسية ، كـ (قانون الجاذبية) ، فنحن نُحْسِن بُسْقوط الأشياء على الأرض ، ولا نُحْسِن بجاذبية الأرض ، فسقوط الأشياء معطى حسيّ مرتبط بقانون الجاذبية ، وليس للقانون عطاء حسيّ مباشر.

وإن كانت الوضعيّة تكفي بالمعطى الحسيّ غير المباشر ، فالقضايا الفلسفية لها معطيات حسية غير مباشرة كعده من القضايا العلمية ، أي: هناك أيضاً معطيات حسية وظروف واقعية ترتبط بالقضية الفلسفية ، فإن صحت كانت القضية صادقة ، والاً فهي كاذبة ، كالقضية القائلة بوجود علة أولى للعالم ، فإن الفيلسوف يصل إلى هذه القضية عن طريق المعطيات الحسية التي لا يمكن تفسيرها عقلياً إلا عن طريق العلة الأولى.

وأما النقطة الثانية ، فيزيد عليها:

أولاً - أن إعطاء الوضعيّين للكلمة (معنى) تفسيراً خاصاً ، وهو: ما يمكن التأكّد من صوابه أو خطئه عن طريق التجربة ، يجعل قولهم: (القضية الفلسفية لا معنى لها) ، معادلاً تماماً للقول: (إن محتوى القضية الفلسفية لا يخضع للتجربة ، لأنّه يتصل بما وراء الطبيعة) ، وهذه حقيقة لا شك فيها ، فلم تأتِ الوضعيّة بتجديد الا تطوير الكلمة (المعنى) ودمج التجربة فيه ، وتجريد القضية الفلسفية عن المعنى بسبب هذا التطوير للكلمة ، لا يتناقض مع كونها ذات معنى في استعمال آخر للكلمة لا تدمج فيه التجربة في المعنى.

ويلاحظ: أن هناك قضايا تتصل بعالم الطبيعة ، لا يمكن التثبت من صوابها وخطئها بالتجربة ، كقولنا: (الوجه الآخر للقمر الذي لا يقابل الأرض زاخر بالجبال والوديان) ، فهل تعتبر هذه القضية لا معنى لها ، مع أن العلماء كثيراً ما يطرحون

للبحث قضايا من هذا القبيل قبل أن يملكون التجربة العاجستة بشأنها؟

وتستدرك الرصعية هنا فتقول: إنَّ المهمَّ هو الإمكان المنطقى لا الفعلى ، فكل قضية يمكن من الوجهة النظرية الحصول على تجربة هادبة بشأنها ، فهي ذات معنى وجدية بالبحث وإن لم نملك هذه التجربة فعلاً.

وتجد في هذه المحاولة أنَّ الوضعية قد استعارت مفهوماً ميتافيزيقياً لتكمل بناها المذهبى الذى شادته لنفس الميتافيزيقاً ، وذلك هو مفهوم (الإمكان المنطقى) الذى ميزته عن (الإمكان الفعلى) ، والأَّ فما هو المعطى الحسى للإمكان المنطقى ، فإن التجربة اذا لم تكن ممكنة في الواقع ، فماذا يبقى للإمكان المنطقى من معنى غير مفهوم الميتافيزيقي الذى لا أثر له على صورة الواقع الخارجى ، ولا تختلف المعطيات الحسية تبعاً له؟ أَفَلم يصبح مقياس الوضعية للكلام ذي المعنى مفهوماً ميتافيزيقياً ، ومن ثَمَّ كلاماً غير مفهوم في رأيها؟

ثانياً - إنَّ الكلمة (معنى) بمدلولها المتعارف - دون أن ندمج فيه التجربة - يراد بها ما يعكسه اللفظ في الذهن من صور ، والقضية الفلسفية تعكس صوراً في ذهن أنصارها وخصوصها على السواء ، وما دامت هناك صورة تقدّفها القضية الفلسفية في أذهاننا ، فهناك مجال للصدق والكذب ، لأنَّ الصورة الذهنية إنْ كانت تطابق شيئاً موضوعياً خارج حدود الذهن واللفظ ، فالقضية صادقة ، والأَّ فهى كاذبة.

فالصدق والكذب ، ومن ثَمَّ الطابع المنطقى للقضية ، ليسا من معطيات التجربة ، لنقل عن القضية التي لا تخضع للتجربة: إنها لا توصف بصدق أو كذب ، وإنما هما تعبيران أيجابيٌّ وسلبيٌّ عن التطابق بين صورة القضية في الذهن ، وبين شيء موضوعي ثابت خارج حدود الذهن واللفظ.

## ● والمدرسة الثانية: المادية الماركسية

تدعى الماركسية أنَّ فلسفتها علمية ، ترتكز على نتائج العلوم الطبيعية ، وترفض كل فلسفة عُلياً تفرض على العلوم ، وعليه فمن غير المتوقع أن نجد لديها مجالاً للبحث الميتافيزيقي .

ولكن الملاحظ: ان الماركسية لا تقييد عملاً بالحدود العلمية. للبحث ؛ فان المجال المشروع للفلسفة العلمية وان كان أوسع من المجال المنفرد لكل علم ، إلا أنه لا يمكن أن يكون أوسع من مجال العلوم مجتمعة ، وهو: الطبيعة التي يمكن اخضاعها للتجربة او المشاهدة الحسية المنظمة .

واما ما وراء الطبيعة فليس من حقها أن تبحث مسائله ، فالقضية الفلسفية الثالثة: (هل للعالم مبدأ أول وراء الطبيعة) مثلاً، ليس من حق الماركسية أن تحكم فيها بشيء إيجاباً أو سلباً؛ لأنَّ محتواها خارج عن مجال التجربة ، ورغم ذلك نجدَها تتدخل في مثل هذه القضية ، وتجب عنها بالنفي ، وهي بذلك تتعدي حدود فلسفتها العلمية ، وتنساق الى بحث ميتافيزيقي ؛ لأنَّ النفي في ما يحصل بما وراء عالم الطبيعة كإثبات ، كلاماً من الفلسفة الميتافيزيقية ، وبذلك يبدو التناقض بين الحدود التي يجب أن تقف عندها الماركسية بوصفها فلسفة علمية ، وبين انطلاقها في البحث الى أوسع من ذلك .

وبعد أن ربطت الماركسية فلسفتها بالعلم ، واعتقدت بتطور المحسوب الفلسفي وفقاً لتطور العلوم الطبيعية ، كان من الطبيعي لها أن ترفض كل مطلق فلسفي فوق العلم .

وقد نشأ هذا من خطأ الماركسية في نظرية المعرفة ، وایمانها بالتجربة وحدها ، وأماماً على المذهب العقلي والإيمان بالمعارف الضرورية القبلية ، فالفلسفة ترتكز على قاعدة ثابتة مستقلة عن التجربة ، ولأجل ذلك لا يكون من الheart ان يتغير المحتوى الفلسفي باستمرار تبعاً للاكتشافات التجريبية .

## (٢٠) قيمة المعرفة

تناول في هذا البحث القيمة الموضوعية للمعرفة، ومدى إمكان كشفها عن الحقيقة؛ ذلك أن الطريق الوحيد الذي تملكه الإنسانية لمعرفة الحقائق قائمات الوجود الخارجي للعالم، هو مجموعة المعرفات التي لديها، فهل أن هذا الطريق قادر على إيصالنا إلى الهدف، أم لا؟

وقد طرحت للجزاب عن هذه السؤال آراء مختلفة تتمثل في الاتجاهات التالية:

الاول - الاتجاه الواقعي، الذي يرى قدرة العقل على إثبات وجود الواقع الموضوعي المستقل عن الأدراك.

الثاني - الاتجاه المثالي الذي ينكر قدرة المعرفة على إثبات واقع موضوعي خارج التصور والأدراك.

الثالث - اتجاه الشك أو اللا أدراك، الذي يرى أن معارف الإنسان لا يمكنها اعطاء جواب حاسم ويقيني بالنفي أو الإثبات لما وراء التصور.

الرابع - الاتجاه النسبي الذي يذهب إلى أن كشف المعرفة عن الواقع

الموضوعي ليس مطلقاً ، وإنما هو نسبي ؛ لأنه لا يعطي فكرة عن الوجود الخارجي مطابقة لواقعه .

وسوف نعرض لكلٍ من هذه الاتجاهات تباعاً .

\* \* \*

### ● الاتجاه الواقعي

وهو الاتجاه الذي يؤمن بقيمة المعرفة ، ويرى قدرة العقل على اثبات وجود الواقع الموضوعي المستقل عن التصورات الذهنية .

ويتمثل هذا الاتجاه في الفلسفة اليونانية أولئك الفلاسفة الذين عاشوا في القرن الرابع قبل الميلاد ، وهم: سقراط وأفلاطون وأرسطو ، الذين وقفوا بوجه موجة الشك والسفسطة التي الغت جميع الركائز الفكرية للإنسان ، وأنكرت قيمة المحسوسات والبدويات .

وقد وضع أرسطو منطقه المعروف بهدف الكشف عن مغالطات السفسطة ، وتنظيم الفكر الإنساني ، فأعاد بذلك الثقة بالمعرفة وقدرتها على إيصال الإنسان إلى الواقع الموضوعي ، وخلاصة مذهبة في نظرية المعرفة: أن المعلومات الحسية والمعلومات العقلية الأولية أو الثانوية التي تكتسب بمراعاة الأصول المنطقية ، هي حقائق ذات قيمة قاطعة ، ولذلك أجاز في البرهان - الدليل القاطع في مضططحه المنطقي - استعمال المحسوسات والمعقولات معاً .

وقد سيطر مذهب اليقين على الموقف الفلسفى ، وخدمت جذوة الشك والسفسطة طيلة قرون ، حتى حوالي القرن السادس عشر ، اذ نشطت العلوم الطبيعية ، واكتشفت حقائق لم تكن بالحسبان ، وخاصة في الهيئة ونظام الكون العام ، فكانت تلك التطورات العلمية بمنزلة قوة الجدل في العصر اليوناني ، فبعثت مذاهب الشك والإنكار من جديد ، وفي هذا الجو المتمدد على سلطان العقل ، نبغ

ديكارت، وطلع على العالم بفلسفة يقينية، كان لها تأثير كبير في ارجاع التيار الفلسفية حداً ما إلى اليقين.

### ● مذهب ديكارت

اتخذ ديكارت من الشك منهجاً للوصول إلى اليقين، وأكَّد خصروة الشك المطلق، ودلَّل على منطقيته، بأنَّ من الجائز أن يكون الإنسان واقعاً تحت تأثير قوة تهيمن عليه، وتحاول خداعه وتضليله، فتوحَّي إليه بادراكات خاطئة، وأفكار مقلوبة عن الواقع.

ولكن ديكارت يستثنى حقيقة واحدة، لا تقوى على ردعه عنها تيارات الشك، وهي: (فِكْرَه)؛ فإنه حقيقة واقعة لا يزددها الشك إلا ثباتاً؛ لأنَّ الشك ليس إلا لوناً من ألوان التفكير، وحتى تلك القوة الخادعة لو كان لها وجود لا تستطيع أن تخدعنا في إيماننا بهذا الفكر؛ لأنها إنما تخدعنا عن طريق الإيحاء بالتفكير الخاطئ، ومعنى ذلك: أن الفكر حقيقة ثابتة، سواء كان خداعاً وتضليلًا، أم كان فهماً وتحقيقاً.

وقد اتَّخذ ديكارت من هذه الحقيقة قاعدة انطلق منها إلى اليقين الفلسفى، الذي حاول أن يخرج به من التصور إلى الوجود، ومن الذاتية إلى الموضوعية، فبدأ بذاته، واستدل على وجودها بتلك الحقيقة قائلًا: (انا أفكُر، فانا إذن موجود)؛ وقد يلاحظ: ان هذا الاستدلال تعبير غير فني عن الشكل الأول من القياس في المنطق الأرسطي، وصيغته الفنية هي: (انا افكُر، وكل مفكَر موجود، فانا إذن موجود)، فلما جلَّ ان يصبح هذا الاستدلال عند ديكارت، يجب ان يؤمن بالمنطق، وبأن الشكل الأول من القياس منتج، مع أنه لا يزال في بداية الشوط، ولا يزال الشك مهيمناً في عقله على جميع المعرف، ومنها المنطق وقوانينه؛ ولكن الواقع أن ديكارت لم يكن يُحِسُّ بحاجة إلى الإيمان بالاشكال القياسية

في المنطق حين بدأ المراحل الاستدلالية من تفكيره ، بل كان يرى أنَّ معرفة وجوده عن طريق فكره أمر بديهي لا يحتاج تشكيل فتاين والتصديق بصغراه وكبراه.

ولما كانت هذه الفكرة صادقة ؛ لأنها بديهية لا تقبل الشك ، فكلَّ ما هو على درجتها في البداهة صادق أيضًا ، وبهذا عطف قضية أخرى على البديهية الأولى ، وسلَّم بأنها حقيقة ، وهي: أنَّ الشيء لا يخرج من لا شيء.

وبعد أنَّ آمن ديكارت بالناحية الذاتية ، أخذ في إثبات الواقع الموضوعي ، فرَّقَ الأفكار الإنسانية في ثلاث طوائف:

الأولى - أفكار غرائزية أو فطرية ، وهي: الأفكار الطبيعية الواضحة في ذهن الإنسان ، كفكرة: الله والحركة والامتداد والنفس.

الثانية - أفكار غامضة تجُدُّث في الفكر بسبب حركات واردة على الخواص من الخارج ، ولنست لها أصلًا في الفكر الإنساني.

الثالثة - أفكار مختلفة ، وهي: الأفكار التي يصطنعها الإنسان ، ويركبها من أفكاره الأخرى ، كصورة إنسان له رأسان.

وأخذ أولًا فكرة (الله) فقرر أنها فكرة ذات حقيقة موضوعية ؛ لأنها في حقيقتها الموضوعية تفوق الإنسان المفكر وكلَّ ما فيه من أفكار؛ لأنَّه ناقص ومحدود ، وفكرة (الله) هي فكرة الكامل المطلق الذي لا نهاية له ، ولما كان قد آمن سلَّمَ بأنَّ الشيء لا يخرج من لا شيء ، فهو يعرف أنَّ لهذه الصورة الفطرية في ذهنه سببًا ، ولا يمكن أن يكون هو السبب لها؛ لأنَّها أكبر منه وأكمل ، والشيء لا يجيء أكبر من سببه وأكمل ، والآكانت الزيادة في المسبب قد نشأت من لا شيء ، فيجب أن تكون الفكرة قد انبثقت من الكائن اللانهائي الذي يوازيها كمالًا وعظمة ، وذلك الكائن هو أول حقيقة موضوعية خارجية تعرف بها فلسفة (ديكارت) ، وهي: (الله). وعن طريق هذا الكائن المطلق ، أثبت أنَّ كلَّ فكر فطري في الطبيعة

الإنسانية، هو فكر صادق يحتوي على حقيقة موضوعية؛ لأن الأفكار الفطرية (الطاقة الأولى) صادرة عن الله، فإذا لم تكن صادقة، كان تزويد الله للإنسان بها خدعة وكذباً، وهو مستحيل على الكامل المطلق.

وأما الأفكار الطارئة على الذهن عن طريق الحواس، فكرة الصوت والرائحة والضوء والطعم، فإنها لا تعبر عن حقائق موضوعية، وإنما تتمثل في افعالات ذاتية للنفس بالمؤثرات الخارجية.

ويلاحظ على نظرية ديكارت هذه في إثبات قيمة المعرفة وكشفها عن الواقع الموضوعي، ما يلي:

أولاً - أنَّ القاعدة التي أقام عليها يقينه الفلسفية، وهي (أنا أفكر فانا إذن موجود) قد تقدَّست في الفلسفة الإسلامية قبل ديكارت بعده قرون، حين عرضها ابن سينا ونقدَّها بأنها لا يمكن أن تعتبر من الاستدلال العلمي على وجود الإنسان المفكَّر؛ لأنَّه إذا أراد أن يبرهن على وجوده بـ(فكرة الخاص) فقط، فقد أثبت وجوده من أول الامر في نفس الجملة الأولى (أنا أفكر)، وإن كان يريد أن يجعل (التفكير) دليلاً على وجوده، فهو خطأ؛ لأنَّ الفكر المطلق يدل على وجود مفكَّر مطلق لا مفكَّر خاص، وإذن فالوجود الخاص لكل مفكَّر يجب أن يكون معلوماً له علمأً أولياً، بصرف النظر عن جميع الاعتبارات بما فيها شَكُّه وفكرة.

ثانياً - أنه أقام صرح الوجود كله على نقطة واحدة، وهي: أنَّ الأفكار التي خلقها الله في الإنسان تدل على حقائق موضوعية؛ إذ لو لم تكن مصيبة، لكان الله خادعاً، والخداع مستحيل عليه.

ويلاحظ على هذه العبارة: أن فيها خلطاً بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، فأنَّ قضية (الخداع مستحيل) ترجمة غير أمينة لقضية (الخداع قبيح)، وهذه ليست قضية فلسفية، وإنما هي فكرة عملية، فكيف شك ديكارت في كل

شيء، ولم يشك في هذه المعرفة العقلية، بل جعلها أساساً للمعرفة التأملية الفلسفية؟

ثالثاً - إنَّ تسلسل المعرفة في نظرية ديكارت ينطوي على دور واضح؛ لأنَّه أقام إيمانه بوجود (الله) تعالى على قضية يفترض صدقها سلفاً، وهي: (أنَّ الشيء لا يخرج من لا شيء)، مع أنَّ هذه القضية بحاجة لإثبات المسألة الإلهية، لتكون مضمونة الصدق، فما لم يثبت أنَّ الإنسان محكوم لقوَّة حكيمه غير مخادعة، لا يجوز لديكارت أن يثق بهذه القضية، ولا يقضي على شكه في سيطرة قوَّة خداعة الفكر الإنساني.

رابعاً - هناك خلط آخر صدر من ديكارت بين (فكرة الله)، وبين (الحقيقة الموضوعية) التي تدلُّ عليها تلك الفكرة، فقد أمن باستحالة انبات هذه الفكرة عن الإنسان؛ لأنَّها أكبر منه، وحقيقة الأمر أنها لا تزيد على كونها فكرة، لا استحالة في وجودها في الذهن الإنساني، وإنما المستحيل أن يخلق الذهن لهذه الفكرة حقيقتها الموضوعية.

## (٢١) أثبات الواقع الموضوعي

إنَّ الحسَّ - في نظر الفلاسفة المسلمين - لا يُعَدُّ كونه لوناً من الوانَ التصوّر، فهو وجود لصورة الشيء المحسوس في ذهنَ الإنسان، ولا يملك صفةَ الكشف التصدِّيقِي عن واقع خارجي، ولذلك قد يُحسَّ الإنسان بأشياء في حالات مرضية ولا يُصَدِّق بوجودها، فالاحساس إذن ليس سبباً كافياً للتصدِّيق بالواقع الموضوعي. والسؤال حينئذ: إذا لم يكن الاحساس بذاته دليلاً على وجود المحسوس

خارجَ الشعورِ والادراك، فكيف نُصَدِّق إذن بوجود الواقع الموضوعي؟

والجواب: إنَّ التصدِّيق بوجود واقع موضوعي للعالم، هو تصدِّيق ضروري أوليٍّ، فهو لأجل ذلك لا يحتاج إلى دليل، ولكنَّ هذا التصدِّيق الضروري إنما يعني وجود واقع خارجي للعالم على سبيل الإجمال، وأما الواقع الموضوعي لكل إحساس، فهو ليس معلوماً علمًا ضروريًا، وإنما ثبتت موضوعيته في ضوء مبدأ العلية وقوانينها؛ ذلك أنَّ حدوث صورة لشيء معين في ظروف وشروط معينة، يكشف عن وجود علة خارجية له؛ تطبيقاً لذلك المبدأ، ولذا قد يتصرّف الإنسان حَالَ المرضِ أشياءً ولا يُصَدِّق بوجودها؛ لأنَّ تطبيق مبدأ العلية لا يدلُّ على

وجودها، ما دام يمكن تعليل الاحساس بها بالحالة المرضية الخاصة ، فالواقع الموضوعي للحس إنما يثبت اذا لم يكن له تفسير في ضوء مبدأ العلية إلا بواقع موضوعي ينشأ الإحساس منه.

ويستنتج من ذلك ثلاث قضايا:

الأولى - أنَّ الاحساس وحده ، لا يكشف عن وجود واقع موضوعي ؛ لأنَّه تصوَّر ، وليس من وظائف التصور - بمختلف الوانه - الكشف التصديقى .

الثانية - ان العلم بوجود واقع للعالم على سبيل الاجمال ، حكم ضروري أولى ، لا يحتاج الى دليل وعلم سابق ، وهذا هو الحد الفاصل بين المثالية والواقعية.

الثالثة - ان العلم بوجود واقع موضوعي لهذا الحس أو ذاك ، إنما يكتسب في ضوء مبدأ العلية .

ويمكن تلخيص موقف الفلاسفة المسلمين من نظرية المعرفة وإثبات قيمتها وكشفها عن الواقع الموضوعي ، في الخطوط العريضة التالية:

**الخط الأول** - أنَّ الادراك على قسمين ، أحدهما: التصور ، والآخر: التصديق ، وليس للتصور بمختلف الوانه قيمة موضوعية ؛ لأنَّه عبارة عن وجود الشيء في مداركنا ، وهو لا يبرهن - إذا جرَّد عن كل إضافة - على وجود الشيء موضوعياً خارج الإدراك ، وإنما الذي يملك خاصية الكشف الذاتي عن الواقع هو المعرفة التصديقية ، فهي التي تكشف عن وجود واقع موضوعي للتصور.

**الخط الثاني** - إنَّ مرد المعرفات التصديقية جمِيعاً الى معارف أساسية ضرورية ، لا يمكن إثبات ضرورتها بدليل أو البرهنة على صحتها ، وإنما يشعر العقل بضرورة التسليم والاعتقاد بصحتها ، كمبدأ عدم التناقض ، ومبدأ العلية ، فهي الأضواء العقلية الأولى التي تقوم عليها سائر المعرفات والتصديقات ، وكلما كان الفكر أدق في تطبيق تلك المعلومات الضرورية ، كان أبعد عن الخطأ ، فقيمة المعرفة

تبغ مقدار ارتکازها على تلك المعلومات ، ولذلك كان من الممکن استحصل على معارف صحيحة في كل من الميتافيزيقا والرياضيات والطبيعيات في ضوء تلك الأسس ، نعم ، تختلف الطبيعيات في أن الحصول على معارفها طبيعية بتطبيق الأسس الأولية يتوقف على التجربة التي تهييء للانسان شروط التطبيق ، وأما الميتافيزيقا والرياضيات ، فالتطبيق فيها قد لا يحتاج الى تجربة خارجية .

وهذا هو السبب في أن نتائج الميتافيزيقا والرياضيات نتائج قطعية في الغالب ، دون النتائج العلمية في الطبيعيات ، لأن تطبيق الأسس الأولية في الطبيعيات يحتاج الى تجربة تهييء شروط التطبيق ، ولما كانت التجربة في الغالب ناقصة وقصيرة عن كشف جميع الشروط ، لم تكن النتيجة القائمة على أساسها قطعية .

ولتأخذ الحرارة مثلاً لذلك ، فإن استكشافنا للسبب الطبيعي للحرارة ، بإجراء عدة تجارب ، ووضعنا للنظرية القائلة: (أن الحركة سبب الحرارة) ، هو في الحقيقة نتيجة لتطبيق عدة مبادئ و المعارف ضرورية على التجارب التي قمنا بها ، فالعالم الطبيعي يجمع أول الأمر كل مظاهر الحرارة ، كدم بعض الحيوانات ، والجديد المحمي ، والاجسام المحترقة ، وأن غير ذلك من آلاف الأشياء الحارة ، وينبدأ بتطبيق مبدأ عقلي ضروري عليها ، وهو مبدأ العلية القائل: (إن لكل حادثة سبباً) ، فيعرف بذلك أنه لابد أن يكون لكل هذه المظاهر من الحرارة سبب معين ، ولكن هذا السبب مجهول ومردد بين طائفه من الأشياء ، فكيف يمكن تعبينه من بينها؟

ولأجل ذلك يستعين العالم الطبيعي في هذه المرحلة بمبدأ آخر من المبادئ العقلية الضرورية ، وهو: (استحالة انفصال الشيء عن سببه) ليدرس في ضوئه تلك الطائفه من الأشياء التي يوجد بينها السبب الحقيقي للحرارة ، فيستبعد عدة منها ، كدم الحيوان ؟ فهو لا يمكن أن يكون سبباً للحرارة ؟ لأن هناك من الحيوانات ما

دماً لها باردة، فلو كان الدم هو سبب الحرارة لما أمكن أن ننفصل عنه، وهكذا يدرس كل شيء مما يظنه سبباً للحرارة فيرعن على عدم كونه سبباً بحكم مبدأ عقلاني ضروري، فإن أمكنه أن يستوعب بتجاربه العلمية جميع ما يحتمل كونه سبباً للحرارة، ويندلل على عدم كونه سبباً، فسوف يصل في نهاية التحليل العلمي إلى السبب الحقيقي حتماً، وتصبح الحقيقة العلمية حقيقة قاطعة، وأما إذا بقي شيئاً أو أكثر، ولم يستطع أن يبين السبب في ضوء المبادئ الضرورية، فسوف تكون النظرية العلمية في هذا المجال ظنية.

وبهذا نعرف:

أولاً - أن المبادئ العقلية الضرورية هي الأساس لجميع الحقائق العلمية.  
 ثانياً - أن قيمة النظريات والنتائج العلمية في المجالات التجريبية، موقوفة على مدى دقتها في تطبيق المبادئ الضرورية على مجموع التجارب، فلا يمكن اعطاء نظرية علمية بشكل قاطع، إلا إذا استوعبت التجربة كل امكانيات المسألة، وأمكن تطبيق المبادئ الضرورية عليها، واقامة استنتاج علمي موحد على أساس ذلك التطبيق.

ثالثاً - في المجالات غير التجريبية - كمسائل الميتافيزيقا - ترتكز النظرية الفلسفية على تطبيق المبادئ الضرورية على تلك المجالات أيضاً، لكن التطبيق يتم هنا بصورة مستقلة عن التجربة، ففي مسألة إثبات العلة الأولى للعالم - مثلاً - يجب على العقل أن يقوم بتطبيق مبادئه الضرورية على هذه المسألة، حتى يضع بموجها نظرية الإيجابية أو السلبية، وما دامت المسألة ليست تجريبية، فالتطبيق يحصل بعملية تفكير واستنباط عقلي بحثٍ بصورة مستقلة عن التجربة.

وبهذا تختلف مسائل الميتافيزيقا عن العلم الطبيعي في كثير من مجالاتها، ونقول: (في كثير من مجالاتها)؛ لأن استنتاج النظرية الفلسفية من المبادئ الضرورية

في بعض الأحيان يتوقف على التجربة أيضاً، فيكون للنظرية الفلسفية حينئذ نفس ما للنظريات العلمية من قيمة ودرجة.

الخط الثالث - عرفنا أنَّ المعرفة التصديقية هي التي تكشف لنا عن موضوعية التصور، ووجود واقع موضوعي للصورة التي توجد في أذهاننا، وعرفنا أيضاً أنَّ هذه المعرفة التصديقية مضمونة بمقدار ارتكازها على المبادئ الضرورية، والسؤال الآن عن مدى التطابق بين الصورة الذهنية - فيما إذا كانت صحيحة ودقيقة - والواقع الموضوعي الذي صدقنا بوجوده من ورائها.

والجواب: أنَّ الصورة الذهنية التي نكونها عن واقع موضوعي معين فيها ناحيتان: فهي من ناحية صورة الشيء ووجوده الخاص في ذهنانا، ولابد لأجل ذلك أن يكون الشيء ممثلاً فيها، والاليم تكن صورة له، ولكنها من ناحية أخرى تختلف عن الواقع الموضوعي اختلافاً أساسياً؛ لأنها لا تملك الخصائص التي يتمتع بها الواقع الموضوعي لذلك الشيء، ولا يتوفّر فيها ما يوجد في ذلك الواقع من الوان الفعالية والنشاط، فالصورة الذهنية التي نكونها عن المادة أو الشمس أو الحرارة مهما كانت دقيقة ومفصلة، لا يمكن أن تقوم بنفس الفعالية والتأثير الذي يقوم به الواقع الموضوعي لتلك الصور الذهنية في الخارج.

فالفكرة موضوعية باعتبار تمثيل الشيء فيها لدى الذهن، ولكن الشيء الذي يمثل لدى الذهن في تلك الصورة يفقد كلَّ فعالية ونشاطاً مما كان يتمتع به في المجال الخارجي.

## ٢٢) الاتجاه المثالي

إنَّ مصطلح (المثالية) قديم في تاريخ الفكر الفلسفى ، وقد تعاقبت عليه عدَّة مفاهيم أكسبته لوناً من الغموض ، فقد ابتدأت المثالية بوصفها مصطلحاً فلسفياً على يد (أفلاطون) الذى طرح نظرية خاصة في المعرفة سميت نظرية (المُثُل الأفلاطونية).

ويلاحظ: أنَّ مثالية إفلاطون لم تكن تعني إنكار الواقع الخارجي، وتجريد الادراكات عن الحقائق الموضوعية، بل كانت مثاليتها لوناً من لون الإسراف في الایمان بالواقع الموضوعي؛ لأنها آمنت بالواقع الموضوعي للإحساس، أي: إدراك المعاني الجزئية بالحس، وأمنت أيضاً بالواقع الموضوعي للتعقل، أي إدراك العقل للمعنى العامة، كادراكه لمعنى الإنسان والماء والنور.

ولكن المثالية أصبحت في الفلسفة الحديثة عنواناً لمفهوم آخر مختلف كل الاختلاف؛ لأنّه ينكر الواقع الموضوعي، ويطرح مذهباً في المعرفة يلغى به قيمتها الموضوعية.

والمثالية بهذا المعنى الذي ينفي وجود الواقع الخارجي ، ترجم في جذورها

إلى موجة السفسطة التي اجتاحت التفكير اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد، بسبب تضارب الآراء الفلسفية، والفرضيات غير التجريبية، مما أحدث بلبلة فكرية، وكانت ملقة الجدل تلهم الجدليين بالشبهات والأقىسة الخاطئة، التي أنكروا على أساسها وجود العالم الخارجي، برفض جميع الركائز الفكرية للإنسان، وانكار المحسوسات والبدويات.

وقد استمرت السفسطة تعبث بالعلم والفلسفة حتى القرن الرابع قبل الميلاد، حيث ظهر سقراط وأفلاطون وأرسطو، الذين كانت لهم مواقف حاسمة ضدّها، أدت إلى إخماد جذورها قروناً عديدة، حتى القرن السادس عشر، الذي بعثت فيه مذاهب الشك وانكار الواقع الخارجي من جديد، وتمثلت فيه المثالية باتجاهات مختلفة أهمّها: الاتجاه الفلسفي، والاتجاه الفيزيائي.

\* \* \*

### ● المثالية الفلسفية

والمثل الأساسي لها (باركلي)، الذي يُعدُّ إمام المثالية الحديثة، وقد لخص مذهبـه في عبارـته: (أن يوجد هو: أن يـُدرك أو أن يـُدركـ)، فـلم يـعترـف بـوجود شيء ما لم يـكن ذلك الشـيء مـدرـكاً أو مـدرـكاً، والشيـء المـدرـك هو النـفـس، وأـمـا الأـشيـاء المـدرـكـة فـهيـ، التـصـورـات القـائـمة فـي الـذـهـن وـالـنـفـس المـدرـكـةـ، وأـمـا الأـشيـاء المـسـتـقلـة عن حـيـز الإـدـراكـ (الـأـشـيـاء المـوـضـوعـيـةـ) فـليـسـ موجودـةـ؛ لأنـها لـيـسـ مـدرـكـةـ.

وـهـذهـ النـظـرـيـةـ تـلـغـيـ قـيـمـةـ المـعـرـفـةـ الـإـنـسـانـيـةـ إـلـغـاءـ تـامـاـ؛ لأنـها لـاـ تـعـرـفـ بـمـوـضـوعـيـةـ الـإـدـراكـ وـوـجـودـ شـيـءـ خـارـجـ حدـودـهـ، وـتـلـخـصـ الـأـدـلـةـ عـلـىـ هـذـهـ النـظـرـيـةـ بـمـاـ يـلـيـ:

الـدـلـلـ الـأـوـلـ - إـنـ جـمـيعـ الـإـدـرـاكـاتـ تـرـتـكـزـ عـلـىـ الـحـسـنـ، وـهـوـ قـاعـدـةـ مـشـحـوـنـةـ بـالـتـنـافـضـاتـ وـالـأـخـطـاءـ، فـحـاسـةـ الـبـصـرـ تـدـرـكـ الـأـشـيـاءـ مـخـلـفـةـ الـأـحـجـامـ تـبـعـاـ لـقـرـبـهاـ

وبعدها، وغمّن اليدين في ماء دافئ بعد غمس يمناهما في ماء حار، واليسرى في ماء بارد، يجعل الماء الدافئ يبدو بازداً لليميني، وساخناً لليسرى، فهل يصح أن نقول عن الماء: إنه ساخن وبارد في الوقت نفسه؟

ومن هذا نستنتج: أن الماء في ذاته لا يوجد كمادة مستقلة عن وجودنا، فهو ليس سوى اسم نطقه على احساساتنا، وبعبارة أخرى: المادة هي الفكرة التي تضيقها عن المادة، وإذا كانت الاحساسات فارغة عن كل حقيقة موضوعية، للتناقضات الملحوظة فيها، لم تبق للمعرفة المرتكزة عليها قيمة موضوعية.

ويرد على هذا الدليل:

أولاً - أن المعرف لا يترکز كلها على الحس والتجربة؛ لوجود معارف ضرورية في العقل لم تنشأ من الحس، ولا يبدو فيها شيء من التناقضات، فيتمكن أن تقيم على أساسها معرفة موضوعية صحيحة.

ثانياً - أن هذا الدليل ينافي القاعدة الأساسية لمثالية (باركلي)، وهي: المذهب التجربى؛ فإن باركلي يعتبر في هذا الدليل أن مبدأ عدم التناقض حقيقة ثابتة، ويستنتج من تناقض الادراكات خلواها من الواقع الموضوعي، مع أن مبدأ عدم التناقض ليس في المذهب التجربى إلا مبدأ يدل عليه بالتجربة الحسية، فإذا كانت الادراكات والتجاذب متناقضة، كيف صح لباركلي أن يؤمن بمبدأ عدم التناقض، ويرهن عن طريقه على عدم وجود واقع موضوعي.

ثالثاً - يجب التمييز بين وجود واقع موضوعي للادراكات، وبين مطابقة هذا الواقع للادراك؛ فبهذا التمييز يثبت أن تناقض الاحساسات لا يدل على عدم وجود واقع موضوعي، وإنما يدل على عدم التكافؤ بين المعنى المدرك بالحس، وبين الواقع الموضوعي في الخارج؛ ذلك أن الإحساس هو انفعال نفسي بالأشياء الخارجية، فلابد من وجود شيء خارجي حينما نحسن وننفعل، وعلى هذا

الاساس يمكننا أن نحكم في شأن الماء المفترض في المثال المتقدم أنه ماء دافئ ، وان هذا الدفء هو الواقع الموضوعي الذي أثار فينا الإحساسين المتناقضين ، وقد تناقض الإحساسان بسبب الناحية الذاتية التي تضييفها إلى الأشياء حين ندركها وننفعل بها.

الدليل الثاني - ان الاعتقاد بوجود الأشياء خارج ذهنتنا وتصورنا ، يقوم على اساس إحساسنا بها ، ولكن الإحساسات ليست سوى افكار ، والأفكار تحتويها أرواحنا ، أي: أن الأشياء المدركة ما هي الا أفكار ، والأفكار لا يمكن ان توجد خارج ذهنتنا.

وهذا الدليل يجعل الاعتقاد بالواقع الموضوعي للأشياء متوقفاً على الاتصال بذلك الواقع مباشرة ، وما دام هذا غير متحقق ؛ لأننا لا نحصل مباشرة الا بتصوراتنا ، فلا وجود في الحقيقة الا لهذه التصورات والأفكار.

و قبل إبطال هذا الدليل ، تجدر الاشارة الى أن باركلي نفسه يقر ب بصورة لا شعورية - بعدم كفايته للبرهنة على المفهوم المثالي ؛ لأنَّه يؤكِّد الى انكار وجود الاشخاص ، كما ينكر وجود الطبيعة على الستوء ، لأنَّه يقصُّ الحقيقة على الادراك ، ونحن لا نحصل بادراك الآخرين ، كما لا نحصل بالطبيعة ذاتها ، وهذا يفرض على الانسان عزلة فظيعة عن كل شيء عدا وجوده وذهنه ، فليس له أن يسلم بوجود الآخرين ؛ لأنَّهم ليسوا الا تصورات في ذهنه ، وليس بوعي (باركلي) ان يندفع مع دليله الى هذا الحد ، والا فمع من كان يتحدث ، ولمن كان يكتب ، وعلى من كان يلقي محاضراته ؟

وأما إبطال هذا الدليل ، فيتم باستذكار ما قدمناه من انقسام الادراك الى قسمين ، هما: التصور والتصديق ، وبيان الميزة الاساسية للتصديق التي تجعل من المعرفة التصديقية طريقة لاثبات وجود العالم الخارجي.

وايصال ذلك: أن التصور عبارة عن وجود لصورة شيءٍ ما في مداركنا، وهو ذلك لا يمكن أن يثبت وجود واقع موضوعي وراء تلك الصورة؛ لأن وجود صورة للمعنى في مداركنا شيءٌ، ووجود ذلك المعنى في الخارج شيءٌ آخر، ولذا قد يجعلنا الإحساس نتصور أموراً لا نعتقد بأن لها واقعاً موضوعياً، كتصورنا للعصا المغموسة في الماء مكسورة.

وأما التصديق، فإن يوسعه إثبات الواقع الموضوعي؛ لأن المعرفة التصديقية هي: حكم النفس بوجود حقيقة من الحقائق وراء التصور، كالحكم بأن الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين، فإن معناه: الجزم بحقيقة وراء تصورنا للخطوط المستقيمة والنقاط والمسافات، ولذلك فهو يختلف عن التصور الساذج، فهو: أولاً - ليس صورة لأحد المعانٍ المحسوسة، بل هو فعل نفسي يربط بين الصور، ولذا لا يمكن أن يكون وارداً للذهن عن طريق الإحساس، وإنما هو من الفعاليات الباطنية للنفس المذكورة.

ثانياً - أنه يملك خاصية ذاتية ليست موجودة في التصور، وهي: خاصة الكشف عن واقع وراء الإدراك، ولذلك كان من الممكّن أن نتصور شيئاً ولا نعتقد بوجوده وراء الإدراك، ولكن ليس من المعقول أن نصدق بشيء ونشك في وجود حقيقة خارجية يتحكى عنها إدراكنا له.

وبهذا يتضح: أن المعرفة التصديقية تكفي للرد على حجّة باركلي، فالنفس وإن كانت لا تتصل مباشرة إلا بادراكاتها، إلا أن هناك نوعاً من الإدراك يكشف بطبعته عن شيء خارج حدود الإدراك، وهو الحكم، أي: المعرفة التصديقية، فحجّة باركلي كانت نتيجة لعدم التميّز بين التصور والتصديق.

الدليل الثالث - إن معارف الإنسان قد تخطئ، فكيف يمكن الاعتماد على الكشف الذاتي للعلم، ما دام هذا الكشف صفة لازمة له في موارد الخطأ والصواب

على حد سواء؟

ويلاحظ: أن الدليل السابق كان يهدف إلى إثبات أن المعرفة أشياء ذاتية لا تشق الطريق إلى الواقع الموضوعي، وأما هذا الدليل فإنه يقصد إلى إزالة المعرفة التصديقية من التفكير البشري؛ لأنها ما دامت قد تخطئ، فهذا يقتضي الشك فيها جمياً والتخلي عنها، وبهذا لا يبقى لدينا ما يضمن وجود العالم الخارجي.

وجوابه: أن الذهن لو لم يكن يملك معارف مضمونة الصحة بضورها ضرورية، لكان هذا الشك لازماً، ولما أمكن العلم بأية حقيقة ما دام هذا العلم لا ينتند إلى ضممان ضروري، ولكننا اثبتنا وجود معارف ضرورية مضمونة الصحة، لا يقع فيها الخطأ مطلقاً، فقد قسمنا المعرفة إلى: معارف ضرورية تشكل القاعدة الأساسية للتفكير، و المعارف ثانوية تستنتج من تلك القاعدة، وهي التي قد يقع فيها الخطأ.

ويلاحظ: أن وجود معارف ضرورية مضمونة الصدق، لا يمكن حتى للفيلسوف المثالي أن ينكره، فباركلي مثلاً مضطر إلى الاقرار بوجود مثل هذه المعرفة، ما دام قد حاول الاستدلال على مثاليته بالأدلة المتقدمة، إذ أنها مستندة إلى أصول وقواعد مضمونة الصدق عنده، وهي:

١ - مبدأ عدم التناقض ، الذي ارتكز عليه الدليل الأول ؛ فان التناقض اذا كان ممكناً، فلا يصح أن يستنتج من تناقض الاحساسات عدم موضوعيتها.

٢ - مبدأ العلية والضرورة ؛ لأن الانسان إنما يقيم دليلاً على رأيه لاعتقاده بأن الدليل علة ضرورية للعلم بصحة ذلك الرأي، إذ لو لم يكن يعتقد بمبدأ العلية والضرورة، جاز أن يكون دليله صحيحاً، ومع ذلك لا يثبت به الرأي المطلوب.

وإذا ثبت وجود معارف مضمونة الصدق في ذهن الانسان، فلا شك أن من تلك المعرفة معرفتنا بوجود العالم الموضوعي المستقل عنا ، فان العقل يجد نفسه مضطراً إلى التصديق بوجود عالم خارجي على سبيل الاجمال ، ورفض كل شك في

ذلك ، مهما وقع من مفارقات بين حسّه والواقع ، وبين فكره والحقيقة .  
ونخلص من مناقشتنا للمثالية الفلسفية الى أنَّ الفلسفة الواقعية ترتكز في  
إثباتها للواقع الموضوعي المستقل عن الادراك على أساسين :  
أولهما - الإيمان بوجود كشف ذاتي للمعارف الصنديقية .  
وثانيهما - الاعتقاد بقاعدة أساسية للمعرفة البشرية مضمونة الصدق ، تتمثل  
في القضايا الضرورية الأولية .  
فإذا ثبتت قيمة المعرفة وقدرتها على اثبات الوجود الخارجي ، أمكننا أن  
نستعين بقوّة العقل على دراسة هذا الوجود ، لمعرفة حقيقته وأنواعه والقوانين التي  
تحكمه ، وال العلاقات العامة القائمة بين أنواع الموجودات .

## ٢٢) المثالية الفيزيائية

نتناول بالبحث الآن الاتجاه الثاني للمثالية، وهو: المثالية الفيزيائية التي تستند في نفيها لوجود العالم الموضوعي على ما تم خصت عنه الدراسات في علم الفيزياء.

ولابد من الاشارة الى أنَّ الفيزياء قبل قرن ونصف من الرمان، كانت تفسر الطبيعة تفسيراً واقعياً مادياً، تحكمه قوانين الميكانيك العامة ، فالطبيعة واقعية عند الفيزيائيين بمعنى أنها موجودة بصورة مستقلة عن الذهن والشعور، وهي مادية ؟ لأنَّ مرد الطبيعة في تحليلهم العلمي الى جزيئات صلبة صغيرة لا تقبل التغير ولا الانقسام ، وهي (الجواهر المفردة) التي قال بها ديمقريطس في الفلسفة اليونانية، وهذه الجزيئات في حركة مستمرة ، والظواهر الطبيعية ناتجة عن حركة تلك الجزيئات ، ولما كانت هذه الحركة بحاجة الى تفسير علمي ، فقد فسرتها الفيزياء تفسيراً آلياً كما تفسر الحركة في رياض الساعة ، وافتراض وجود قوى في الجزيئات ؟ تكميلاً للتفسير الآلي لظواهر الطبيعة ، ولما كانت هذه القوى خاضعة للتفسير الآلي أيضاً ، فقد نشأ من ذلك في الفيزياء المفهوم الفرضي لـ(الأثير) ، وأُسندت اليه عدة

مهام ، كانتشار الضوء الذي افترض الأثير حاملاً له عند انتقاله من بعض الاجسام الى بعض.

والخلاصة: إنَّ الطبيعة - في المفهوم الفيزيائي القديم - واقعٌ موضوعي ماديٌّ ، يحكمه نظام آلي.

ولكن هذا المفهوم لم يصمد للكشوف الحديثة التي أثبتت أنَّ الذرة مركبة من كهارب ، وأنها يمكن أن تتحللًّا إشعاعياً ، وبينما كان الاعتقاد السائد يزعم أنَّ كتلة المادة دائمة وغير قابلة للتغير ، تبيَّن علمياً أنها ليست ثابتة ، بل هي نسبية ، ولا تعيَّر في مفهومها الواقعي الا عن طاقة مكتنزة ، ولذا تختلف كتلة الجسم باختلاف حركته ، وبدا واضحاً للفيزيائيين أنَّ المفهوم المادي للعالم يتعارض مع العلم والبراهين التجريبية ، وظهر الاتجاه المثالي في الفيزياء ، واستهوى كثيراً من الفيزيائيين ، فقالوا: ما دامت البراهين العلمية قائمة ضدَّ القيمة الموضوعية للمعرفة ، ضدَّ الصفة المادية للعالم ، فليست الذرَّات - بعد أن تبخرت في ضوء العلم - الآلبيات مناسبة عن الفكر ، ولا تتضمن من الحقيقة الواقعية شيئاً.

والواقع أنَّ هذا الاتجاه المثالي ناتج عن خطأ في الفكر الفلسفى ، لا عن برهان علمي فيزيائي ؛ لأنَّ المسألة التي انقسم الفلسفه في الجواب عنها الى مثاليين وواقعيين هي: ما إذا كان للعالم واقع موضوعي مستقل عن الذهن والإدراك ، وقد فهم أولئك الفيزيائيون أنها لا تقبل سوى إجابتين:

أولاًهما: إنَّ مردَّ العالم الى الذهن والشعور ، فلا وجود له بصورة موضوعية.

والثانية: إنَّ العالم واقع ماديٌّ موجود خارج الذهن والشعور.

فإذا استبعدنا الاجابة الثانية بالبراهين الفيزيائية ، لزمنا الأخذ بالاجابة الأولى ، والاعتقاد بالمفهوم المثالي عن العالم.

ولكنَّ هذا الفهم ليس صحيحاً ؛ لأنَّ الواقعية التي تقابل المثالية لا تعني اكث

من الإعتراف بوجود واقع موضوعي مستقل عن الذهن والإدراك ، وأما أنَّ هذا الواقع الموضوعي هو المادة ، أو القوة ، أو الحركة ، فذلك سؤال آخر ، يجب على الواقعية أن تجيب عنه في ضوء العلم والاكتشافات التجريبية.

فالإجابة عن السؤال الأول (هل للعالم واقع مستقل عن الذهن) هي للمثالية الواقعية ، فالالمثالية تجيب بالنفي ، والواقعية تجيب بالإيجاب ، وأما الإجابة عن السؤال الثاني (ما حقيقة ذلك الواقع الموضوعي؟ وهل تلزمه خصائص المادة أو لا؟) فهي للفلسفة الواقعية ، ولا كلمة فيها للمثالية.

فإذا أبطل العلم المفهوم المادي للعالم ، فهذا لا يعني أن العلم رفض الواقعية وصار مثاليًا ؛ لأنَّه لم يبرهن على عدم وجود الواقع الموضوعي المستقل ، وإنما برهن على عدم لزوم الصفة المادية له ، فليكن مرد العالم إلى القوة أو إلى الحركة ، أو إلى أي شيء آخر غير المادة ، فانَّ ذلك لا يضر بالواقعية ، ولا يبرهن على المثالية ، ما دام لذلك شيءٌ واقع موضوعي مستقل عن الإدراك.

وبهذا نعرف أنَّ كشف العلم الحديث لا ترد على الواقعية ، وإنما ترد على المادية التي تزعم أنَّ المادية هي الوصف اللازم للواقع الموضوعي. وتتجدر الإشارة إلى عامل آخر كان له أثر كبير في زعزعة يقين العلماء بالواقع الموضوعي ، وهو: انهيار المسلمات العلمية التي كانت تعتبر حقائق قاطعة لا تقبل الشك ، فقد ذابت ذرَّات (جون دالتون) ، وتزعزع قانون عدم فناء المادة ، فكان رد الفعل أن ثار الشك من جديد ، فإذا كانت مسلمات العلم بالأمس أخطاء اليوم ، فلماذا لا نرتاب في كل حقيقة مهما بدت واضحة؟

وبهذا انبثقت النزعة المثالية أو اللاأدبية ، لا بسبب برهنة العلم على صحتها وصوابها ، بل بسبب تزعزع عقيدة العلماء بال المسلمات القاطعة ، ولكن هذا العامل لا يُعدُّ كونه أzymَّةً نفسيةً ، تزول حين تدرس المسألة دراسةً فلسفيةً ، ذلك أنَّ الاعتقاد بوجود واقع موضوعي ليس ناشئاً من براهين التجربة والعلم ، بل هو اعتقاد فطري ضروري في الطبيعة الإنسانية ، وهو اعتقاد عام يشترك فيه الجميع حتى المثاليون

المتمردون عليه بالسبتهم ، كما تدل عليه حياتهم العملية ، وأمام المسلمين التي ظهر خطورها فهي تدور حول بنية العالم الموضوعي ، وتحديد حقيقته وعناصره الأساسية ، ومن الواضح أن هذه المسلمات إنما ثبتت بالتجربة العلمية ، فاتضاح خطئها بسبب نقصان التجارب التي ارتكزت عليها وعدم دقتها ، أو عدم صحة الاستنتاج العقلي من التجربة ، لا يعني جواز الخطأ على المسلمين العقلية الضرورية .

## ٢٤) مذاهب الشك

### ● مذهب بيرون

بعد (بيرون) اليوناني من المبشرين الأسasيين بمذهب الشك ؟ فقد زعم أن الإنسان عاجز عن اعطاء أي حكم على الأشياء ، وقام بمحاوله للتوفيق بين اتجاه (السفسطة) الذي يجذب إلى الانكار المطلق للواقع المستقل عن الإدراك ، وبين اتجاه (الفلسفة) الذي يؤكد الإثبات المطلق للواقع الموضوعي.

وتعزز عن بيرون حججه العشر على ضرورة الشك المطلق ، وأن كل قضية تحتمل قولين ، ويمكن إثباتها ونفيها بقوه متعادلة.

### ● الشك الحديث

نشأت مدرسة الشك الحديث في ظروف مشابهة للظروف التي ساعدت على نشوء الشك القديم ، فإن الشكية الاغريقية جاءت بوصفها حلاً وسطاً للصراع الذي قام بين السفسطة والفلسفة ، فقد كانت السفسطة قد ولدت قبل الشكية بقرون ، وتمردت على جميع الحقائق ، وأنكرت القضايا العلمية والحسية كافة ، فقام

الفلسفه في وجهها يظهرون تناقضاتها، فانهارت بين يدي النقد، وتضاءلت موجة الانكار، فانبثقت عند ذلك فكرة الشك، وأعلنت عن (لا أدرية) مطلقة، وحاولت تبرير ذلك باظهار تناقضات الحواس، وتضارب الافكار الذي يسلب عنها صفة الوثوق العلمي، وكذلك الأمر في الشك الحديث؛ فأن أصحابه حاولوا تقديميه بوصفه حلاً للتناقض القائم بين المثالية والواقعية، فكان بسبب ذلك صورة مخففة عن المثالية.

ولم تكفل الشكية الحديثة باظهار تناقضات الاحساس والإدراك، بل اعتمدت على تحليل المعرفة الذي يؤدي إلى الشك في زعمها، فقد كان (دافيد هيوم) الذي بشر بفلسفة الشك على أثر فلسفة (باركلي) يرى أنَّ التأكيد من القيمة الموضوعية للمعرفة أمرٌ غير ميسور؛ لأنَّ أداة المعرفة هي الذهن، الذي لا يحضر فيه سوى الإدراكات، ومن الممتنع أن نتصور شيئاً يختلف عن التصورات والانفعالات، ولهذا لا يمكن إثبات ما إذا كان الواقع قائماً بالشعور، أو موجوداً بصورة مستقلة عنه.

ويلاحظ: أن (هيوم) لم يقف في شكله عند المادة الخارجية، بل أطاح حتى بالحققين اللذين احتفظ بهما (باركلي) في فلسفته، وهما: النفس والله، متخذان نفس أسلوب باركلي في الاستدلال، فكما أن الجوهر المادي لم يكن في رأي باركلي إلا مجموعة من الظواهر المركبة تركيباً صناعياً في الذهن، كذلك النفس، ما هي إلا جملة من الظواهر الباطنية، فلا يمكن إثبات النفس (الأننا) عن طريق الشعور، ذلك لأنَّ (الأننا) ظاهرة جزئية، فلو ذاتت الإدراكات جميعاً، لم يبق شيء نستطيع تسميته بـ(الأننا).

وأما فكرة (الله) فهي تقوم على مبدأ العلية، وهذا المبدأ لا يمكن التسليم بصحته؛ لأنَّ الحسن لا يطلعنا على ضرورة بين الظواهر والحوادث، وإنما ترجع فكرة

العلية الى منجرد اعادة أو لون من الوان تداعي المعانى .  
إن حجج (هبيوم) هي حجج باركلي نفسها ، وقد تقدم الرد عليها ، وبقى أن  
تتناول نقطة واحدة في رأى هبيوم ، وهي (العادة) التي أرجع اليها مبدأ  
العلية ، لتسائل : ما هي العادة ؟ فان كانت عبارة عن ضرورة قائمة بين فكرة العلة  
والعلو ، فهي تعبير آخر عن مبدأ العلية ، وان كانت شيئاً آخر ، فهي لا تختلف عن  
العلية في كونها معنى غبياً ليس لدينا إحساس أو إفعال يقابلها ، فكان يجب عليه  
رفضه كما رفض تجفيف الحقائق التي لا يمتد إليها الحس .

\*\*\*

### ● الشك العلمي

هناك بعض النظريات العلمية التي تؤدي الى الشك وانكار قيمة المعرفة ، وان  
لم يكن اصحابها يقصدون الوصول الى هذه النتيجة ، ومن اهم تلك النظريات :

- ١ - السلوكية ، التي تفسر علم النفس على أساس علم الفلسفة .

٢ - مذهب التخليل النفسي عند فرويد .

٣ - المادية التاريخية ، التي تحدد آراء الماركسية في علم التاريخ .

أما السلوكية فهي تغير عن الاتجاه المادي في علم النفس ، وقد اتخذت من  
سلوك الكائن الحي وحركاته الجسمية التي يمكن إخضاعها للخسن والتجربة  
موضوعاً لعلم النفس ، ورفضت الاعتراف بما وراء ذلك من موضوعات غير تجريبية  
كالعقل والشعور ، بل يجب - لكي يكون البحث علمياً - ان تفسر كل الظواهر النفسية  
ضمن النطاق المحسوس ، وذلك بالنظر الى الانسان بوصفه آلة يمكن تفسير كل  
ظواهرها وحركاتها بطريقة ميكانيكية ، وفي ضوء مبدأ العلية ، بالمنبهات الخارجية  
التي تؤدي على الآلة فتوثر فيها .

وقد وجدت السلوكية في المنبهات الشرطية القائمة على تجارب بافلوف

سندًا أكدت به كثرة المنبهات التي يتلقاها الإنسان ، وان بالامكان القول: إن مجموع المنبهات (الطبيعية والشرطية) يتكافأ مع مجموع أفكار الإنسان.

واوضح: أنَّ السلوكية تؤدي حتماً إلى موقف سلبي من قيمة المعرفة ، ومن ثمَّ يصبح كلَّ بحث عن صحة هذه الفكرة العلمية أو الفلسفية عبثاً لا مبرر له ، وذلك: أولاً - لأنَّ كلَّ فكرة - مهما كان مجالها العلمي أو الفلسفى - لا تعبَّر عن شيء سوى حالات خاصة تحدث في أجسام أصحاب الفكرة انفسهم ، فلا تستطيع التساؤل أيَّ الفلسفتين على صواب: مادِيَّة أبىقور أو إلهيَّة أرسطو؟ ولا أيهما على صواب: نيوتن في تفسيره للكون على أساس الجاذبية ، أو اينشتاين في نسبيته العامة؟ ذلك أنَّ أفكار هؤلاء كعمليات الهضم المختلفة في أمعائهم ، ليست سوى وظائف جسمية ونشاطات عضوية ، فكما لا يمكن لنشاط الأمعاء في عملية الهضم أن يكشف لنا عن نوعية الغذاء ويصف طبيعته ، كذلك لا يمكن للنشاط العصبي في الدماغ أن يعكس شيئاً من الحقائق الخارجية.

وثانياً - إنَّ الفكرة في رأي السلوكية مرتبطة بمنبهاتها ، لا بدلائلها ، وبذلك تفقد الثقة بكلَّ معرفة ؛ لأنَّ من الجائز أن تبدل وتعقبها فكرة مناقضة ، اذا اختلفت المنبهات والشروط الخارجية ، وبهذا تصبح المعرفة فاقدة لقيمة الموضوعية.

وأماماً مذهب التحليل النفسي ، فإنه ينتهي إلى نفس النتائج التي انتهت إليها السلوكية فيما يتصل بنظرية المعرفة ، لأنَّه وإن كان يعترف بالعقل ، إلا أنه يقسمه إلى فئتين:

إحداهما - العناصر الشعورية ، وهي: الأفكار والعواطف والرغبات التي نحسن بها في تفوسنا.

والآخرى - العناصر اللاشعورية ، وهي: الشهوات والغرائز المختزنة وراء الشعور ، وهي قوى لا يمكن السيطرة على نشاطها ، أو التحكم في تكوينها وتطورها.

وهو يرى: أنَّ اللاشعور هو الذي يحدد محتويات الشعور، ويتحكم في كل أفكار الإنسان وسلوكه، وعليه تصبح الشهوات الغريزية هي الأساس الحقيقي لما نعتقد بصحنته، وليس عمليات الاستدلال التي تهدينا إلى النتائج المفروضة علينا سلفاً من قبل شهواتنا وغرائزنا إلا إغلاً لتلك الغرائز وتسامياً بها إلى منطقية الشعور، وعليه: فإن الفكر ليس أداة لتصوير الواقع والحدس بالحقيقة، وإنما وظيفته التعبير عن متطلبات اللاشعور، والانتهاء إلى النتائج التي تفرضها الشهوات والغرائز المختزنة في أعماقنا، وما دام العقل آلة لخدمة الغرائز والتعبير عنها، لا عن الحقيقة والواقع، فليس هناك ما يدعى إلى الاعتقاد بأنه يعكس الحقيقة؛ إذ من الممكن أن تكون الحقيقة مخالفة لرغباتنا اللاشعورية التي تتحكم في عقلنا، ومن المستحبيل أن نفكّر في تقديم أي ضمان للتوافق بين قوانا العقلية اللاشعورية وبين الحقيقة؛ لأنَّ هذا التفكير ذاته ينبع أصلاً عن رغباتنا اللاشعورية، ويعبّر عنها لا عن الواقع والحقيقة.

وأما المادية التاريخية، فإن الفكرة الأساسية فيها هي: أن الوضع الاقتصادي الذي تحدّده وسائل الانتاج هو الأساس الواقعي للمجتمع بكل نواحيه، وإن جميع الظواهر الاجتماعية تنشأ عن الوضع الاقتصادي وتطور تبعاً لتطوره، وكان من الطبيعي أن تربط المعرفة الإنسانية بالوضع الاقتصادي بوصفها جزءاً من الكيان الاجتماعي، فتؤكد أنَّ فكر الإنسان انعكاس عقلي للأوضاع الاقتصادية، وهو ينمو ويتطور طبقاً لتطور تلك الأوضاع.

ومن الواضح: أنَّ القوى الاقتصادية احتلت هنا موضع العناصر اللاشعورية من الغرائز والشهوات في نظرية فرويد، والنتيجة واحدة في الحالين، وهي: انعدام الثقة بالمعرفة وفقدانها لقيمتها؛ لأنها أداة لتحقيق متطلبات قوة مسيطرة على التفكير هي: قوة اللاشعور أو قوة الوضع الاقتصادي، ولا يمكن أن نعرف ما إذا كان الوضع الاقتصادي يملئ في عقولنا الحقيقة أو ضدّها، وحتى لو وجدت هذه المعرفة، فإنها

أيضاً تعبير جديد عن متطلبات الوضع الاقتصادي التي لم نعرف بعد كيف نشق بتنطاقها مع الواقع.

وبهذا نعرف أنَّ مذهب الماركسيَّة في التاريخ يفرض عليها الشك ، وهذا يتناقض مع موقفها على الصعيد الفلسفِي ؛ إذ أنها رفضت هناك كلَّ ألوان الشك ، وأمنت بقيمة المعرفة ، وقدرتها على كشف الحقيقة.

ويلاحظ على كلَّ تلك النظريات الثلاث: أنَّ البرهنة ضد المعرفة البشرية وقيمتها الموضوعية بنظرية علمية تنطوي على تناقض ، ومن ثمَّ على استحالة فاضحة ؛ لأنَّ النظرية العلمية التي تقدم لإزالة الثقة بالمعرفة ، سوف تحكم على ذاتها أيضاً وتنتهي أساسها ، فتسقط عن الاعتبار ؛ لأنَّها ليست إلا إحدى تلك المعارف التي تعارضها وتشكُّ في قيمتها ، ولذلك كان من المستحيل أن تتحذى النظرية العلمية دليلاً على الشك الفلسفِي ، وتجريده المعرفة من قيمتها.

فالنظرية السلوكية تصور الفكر بأنه حالة مادية تحدث في جسم الإنسان بأسباب مادية ، كما تحدث حالة ضغط الدم فيه ، وهي تجربة بذلك من قيمتها الموضوعية ، غير أنَّ هذه النظرية ليست من وجهة نظر السلوكية نفسها إلا حالة خاصة تحدث في أجسام أصحاب هذه النظرية انفسهم ، ولا تعبر عن شيء سوى ذلك.

كما أنَّ نظرية فرويد جزء من حياته العقلية الشعورية ، فإذا صَحَّ أن الشعور تعبير محرَّف عن القوى اللاشعورية ، فسوف تفقد نظرية فرويد قيمتها ؛ لأنَّها لن تكون أدلة للتعبير عن الحقيقة ، وإنما هي تعبير عن شهواته وأغراضه الكامنة في اللاشعور.

ونفس الشيء يقال عن المادية التاريخية ، التي تربط الفكر بالوضع الاقتصادي ، ومن ثمَّ يجعل نفسها نتيجة لوضع اقتصادي معين عاشرة (ماركس) وانعكَس في ذهنه معبراً عن متطلباته في مفاهيم المادية التاريخية ، ويصبح من الختَم على المادية أن تغير وفقاً للتغير الوضع الاقتصادي.

## (٢٥) اتجاهات النسبية

النسبية من المذاهب الفلسفية القائلة بوجود الحقيقة وأمكان معرفتها ، ولكن هذه المعرفة أو الحقيقة التي يمكن لل الفكر الإنساني أن يظفر بها هي معرفة أو حقيقة نسبية ، بمعنى أنها ليست حقيقة خالصة من الشوائب الذاتية ومطلقة ، بل هي متربعة من الناحية الموضوعية للشيء ، والناحية الذاتية للفكر المدرك ، فلا يمكن أن تفصل الحقيقة الموضوعية في التفكير عن الناحية الذاتية ، وتبعد عارياً عن كل إضافة أجنبية.

وفي النسبية اتجاهان رئيسيان يختلفان في معنى النسبية وحدودها ، أحدهما: الاتجاه النسبي في فلسفة (عمانوئيل كانت) ، والآخر: الاتجاه النسبي الذاتي ، لعدة من الفلاسفة الماديين المحدثين ، الذي مهد للنسبية التطورية التي نادت بها المادية الديالكتيكية.

\* \* \*

### ● نسبية كانت

إن الحكم العقلي عند (كانت) على قسمين:

احدهما: الحكم التحليلي ، وهو الحكم الذي يستعمله العقل لأجل التوضيح فحسب ، كما في قولنا: الجسم ممتد ، والمثلث ذو أضلاع ثلاثة ، فان مردّ الحكم هنا الى تحليل مفهوم الموضوع (الجسم أو المثلث) واستخراج العناصر المتضمنة فيه ، كالامتداد المتضمن في مفهوم الجسم ، والاضلاع الثلاثة المتضمنة في مفهوم المثلث ، وردهما الى الموضوع ، والاحكام التحليلية لا تزوّدنا بمعرفة جديدة للموضوع ، وانما تقوم بتفسير الموضوع وتوضيحة.

والآخر: الحكم التركيببي ، وهو الذي يزيد محموله علمًا جديداً على الموضوع ، كما في قولنا: الجسم ثقيل ، والحرارة تمدّد الفلزات ، فان الصفة التي اسْبَغناها على الموضوع في هاتين القضيتيْن ، ليست مستخرجة منه بالتحليل ، وانما تضاف اليه ، فتتشاءم بسبب ذلك معرفة جديدة ، والاحكام التركيبية نوعان.

أولهما - الأحكام الأولية ، وهي الأحكام الثابتة لدى العقل قبل التجربة ، كالاحكام الرياضية ، نحو: الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين ، والسبب في تقدمها على التجربة كونها تعالج موضوعات فطرية في النفس البشرية. الثاني - الأحكام الثانوية ، وهي الأحكام التي تثبت في العقل بعد التجربة ، نظير الحكم بأن الشمس تسخّن الاجسام ، وأنّ كل جسم له وزن.

وتتلخص نظرية (كانت) عن المعرفة ، في تقسيم المعرف او الاحكام العقلية الى ثلاث طوائف:

الطاقة الأولى: الرياضيات ، والأحكام العقلية فيها كلها أحكام تركيبية أولية سابقة على التجربة ؛ لأنها تعالج موضوعات فطرية في النفس البشرية ، فالهندسة تختص بالمكان ، والحساب موضوعة العدد ، والعدد هو تكرار الوحدة ، والتكرار معناه: التعاقب والتتابع ، وهذا هو الزمن في مفهومه الفلسفي عند (كانت) ، واذن بالقطبيان اللذان تدور حولهما مبادئ الرياضيات هما: المكان والزمان ، وهمما في رأي

(كانت) صورتان فطريتان موجودتان في الحس الصوري بمحضه مستقل عن التجربة، وعلى ذلك فكل القضايا الرياضية مشتقة من طبائع أققولنا، بمعنى أننا خلقناها بأنفسنا ولم نستوردها من الخارج؛ إذ هي تدور حول الزمان والمكان الفطريين، وبهذا تصبح الحقائق الرياضية يقينية مطلقة، وليس لها عرضة للخطأ أو التناقض، مادامت منشأة من قبلنا، وليس مأخوذة من واقع موضوعي متفصل عنا، لنشك في مدى إمكان معرفته.

والطائفة الثانية: الطبيعيات، أي المعارف المتعلقة بالعالم الموضوعي الذي يدخل في نطاق التجربة.

وببدأ (كانت) فيستبعد المادة عن نطاق التجربة؛ لأن الذهن لا يدرك من الطبيعة إلا ظواهرها، فهو يتفق مع (باركلي) على أن المادة ليست موضوعا للإدراك والتجربة، ولكنه يخالفه في أنه لا يعتبر ذلك دليلاً على عدم وجود المادة، فإذا اسقطت المادة من الحساب، لم يبق من موضوع للعلوم الطبيعية إلا الظواهر، ولهذا كانت الأحكام في هذه العلوم تركيبية ثانوية؛ لأنها ترتكز على إدراك الظواهر الموضوعية للطبيعة، وهي إنما تدرك بالتجربة.

وإذا حللنا هذه الأحكام التركيبية الشانوية، وجدناها مركبة من عنصرين: أحدهما تجربى، والآخر عقلى، فنحن نعرف - مثلاً - أن الفلزات تمدد بالحرارة، فإذا حللنا هذه المعرفة، تبين أن موادها الخام، وهي: ظاهرة التمدد وظاهرة الحرارة، جاءت عن طريق التجربة، وأما الناحية الصورية في المعرفة، أي سببية إحدى الظاهرتين للأخرى، فليست تجربية، بل مردها إلى مقوله العلية التي هي من مقولات العقل الفطري، فلو لم نكن نملك هذه الصورة القبلية، لما تكونت معرفة. فالمعرفة توجد بتكييف العقل للموضوعات التجريبية بإطاراته وقوالبه الخاصة، أي مقولاته الفطرية.

وبهذا وضع (كانت) حداً فاصلاً بين (الشيء في ذاته) و(الشيء لذاتنا)، فالشيء في ذاته هو الواقع الخارجي، وهذا الواقع المجرد عن الاضافة الذاتية لا يقبل المعرفة؛ لأنَّ المعرفة ذاتية وعقلية في صورتها، والشيء لذاتنا هو المزاج المركب من الموضوع التجاري والصورة الفطرية القبلية التي تتحدد معه في الذهن. ونتيجة ذلك أن تكون النسبية مفروضة على كل حقيقة تمثل في إدراكاتنا للأشياء الخارجية، بمعنى أنَّ إدراكتنا يدلُّنا على حقيقة الشيء لذاتنا، لا على حقيقة الشيء في ذاته.

وبذلك تختلف العلوم الطبيعية عن الرياضية؛ فان العلوم الرياضية لمَّا كان موضوعها موجوداً في النفس بصورة فطرية، لم تقم فيها اثنينية بين الشيء في ذاته والشيء لذاتنا، بخلاف العلوم الطبيعية؛ فانها تتناول الظواهر الخارجية التي تقع عليها التجربة، وهي ظواهر موجودة بصورة مستقلة عنا، ونخن نعلمها في قوالبها الفطرية، فلا غرُّ أن يفصل بين الشيء في ذاته والشيء لذاتنا.

والطاقة الثالثة: الميتافيزيقا، ويرى (كانت) استحالة التوصل فيها إلى معرفة عن طريق العقل النظري؛ ذلك أنه لا يصح في القضايا الميتافيزيقية شيء من الأحكام التركيبية الأولية، ولا الأحكام التركيبية الثانية.

اما الأحكام التركيبية الأولية؛ فلأنها أحكام مستقلة عن التجربة، فلا تصح إلا على موضوعات مخلوقة للنفس بصورة فطرية، كموضوعي العلوم الرياضية من الزمان والمكان، وليس موضوعات الميتافيزيقا (الله والنفس والعالم) كذلك؛ فان الميتافيزيقا لا تعالج أموراً ذهنية، وإنما تبحث عن أشياء موضوعية قائمة بذاتها.

واما الأحكام التركيبية الثانية؛ فلأنها احكام تعالج موضوعات تجريبية، كموضوعات العلوم الطبيعية، وواضح: أنَّ مواضيع الميتافيزيقا ليست تجريبية، فلا يمكن أن يتكون فيها حكم تركيبي ثانوي، ولا يبقى للميتافيزيقا بعد ذلك متسع الا

للأحكام التحليلية ، أي: الشروح والتفاصيل للمفاهيم الميتافيزيقية ، وهذه الأحكام ليست من المعرفة الحقيقة بشيء ، كما تقدم.

والنتائج التي يخلص إليها (كانت) من ذلك هي:   
أولاً- أن أحكام العلوم الرياضية تركيبية أولية ، وهي ذات قيمة مطلقة .  
ثانياً- أن أحكام العلوم الطبيعية التي تقوم على أساس التجربة ، هي: أحكام تركيبية ثانوية ، والحقيقة فيها لا تكون أكثر من حقيقة نسبية .  
ثالثاً- إن موضوعات الميتافيزيقا لا يمكن أن توجد فيها معرفة عقلية صحيحة ، لا على أساس الأحكام التركيبية الأولية ، ولا على أساس الأحكام التركيبية الثانوية .

والنقطة الرئيسية في نظرية (كانت) هي: أن الإدراكات العقلية الأولية ليست علوماً قائمة بنفسها وذات وجود مستقل عن التجربة ، بل هي تعتمد على وصول الأشياء ببعضها ، وتجعلنا ندرك الأشياء التجريبية في إطاراتها الخاصة .  
ويترتب على ذلك أمران:

أولهما- إلغاء الميتافيزيقا؛ لأن الإدراكات الأولية ليست علوماً ، بل هي روابط ، ولكي تكون علماً تحتاج إلى موضوع ينشئه العقل أو يدركه بالتجربة ، وال موضوعات الميتافيزيقية ليست من منشآت الذهن ، ولا من مدركات التجربة ؟  
وثانيهما- أن الحقيقة في العلوم الطبيعية ستكون نسبية دائمًا؛ لأن تلك الروابط داخلة في صميم معارفنا عن الظواهر الخارجية ، وهي روابط ذاتية ، فيختلف الشيء في ذاته عن الشيء لذاته .

وتنطوي نظرية (كانت) هذه على خطأين أساسيين:  
الخطأ الأول - أنها تعتبر العلوم الرياضية منشأة للحقائق الرياضية ومبادئها ، وبهذا الاعتبار ترتفع مبادئ الرياضة وحقائقها عن امكان الخطأ والتناقض ، ما دامت

مخلوقة للنفس ومستبطة منها ، وليس مستوردة من الخارج ليحتمل خطوها أو تناقضها.

ولكن الحقيقة: أن العلم ليس خلقاً ومنظماً ، وإنما هو كاشف عما هو خارج عن حدوده الذهنية الخاصة ، ولو لا هذا الكشف الذاتي ، لما أمكن الرد على المفهوم المثالي مطلقاً ، فالعلم في طبيعته كالمرأة ، فكما أن المرأة تدلل على وجود واقع للصورة المنعكسة فيها خارج حدودها ، كذلك العلم يكشف عن حقيقة مستقلة ، ولأجله كان  $2+2=4$  ، سواء أدرك هذه الحقيقة إنسان أم لا ، ومعنى ذلك: أن الحقائق الرياضية لها واقع موضوعي - كالقوانين الطبيعية تماماً - . وليس العلوم الرياضية انعكاسات لتلك الحقائق في الذهن ، نعم ، لما كانت انعكاسات المبادئ والحقائق الرياضية في الذهن فطرية وضرورية ، كانت مضمونة الصحة بصورة ذاتية ، فالحقائق الرياضية ممكنة المعرفة لأننا نخلقها ، بل لأننا نعكسها في علوم فطرية ضرورية .

**والخطأ الثاني - أن (كانت) يعتبر القوانين المتأصلة في العقل ، قوانين الفكر ، وليس انعكاسات علمية للقوانين الموضوعية التي تحكم في العالم ، بل هي مجرد روابط موجودة في العقل بالفطرة ، ينظم بها إدراكاته الحسية ، وهذا الخطأ هو الذي نتج عنه القول بنسبية الحقائق المدركة عن عالم الطبيعة ، والقول ببعدر دراسة الميتافيزيقا دراسة عقلية ؛ لعدم إمكان إقامتها على أساس تلك الإدراكات العقلية الفطرية ؛ لأنها مجرد روابط ينظم بها العقل إدراكاته الحسية ، وليس لدينا إدراكات فيما يخص موضوعات الميتافيزيقا لتنظم بتلك الروابط .**

ويلاحظ: أن نظرية (كانت) هذه تؤدي إلى المثالية حتماً ؛ لأن طريق إثبات الواقع الموضوعي للإحساس هو مبدأ العلية ، الذي يحكم بأن كل انفعال حسي منبثق عن سبب أدى إلى إثارته ، فإذا رجعت العلية في مفهوم (كانت) إلى رابطة بين الظواهر المحسوسية ، فإنها ستكون عاجزة عن القيام بأى وظيفة أكثر من الربط بين

الاحساسات.

وعلى هذا، فلابد - لإثبات الواقع الخارجي - من الاعتراف بأنَّ الادراكات الفطرية في العقل عبارة عن انعكاسات علمية لقوانين موضوعية مستقلة، وهذا سوف يؤدي إلى:

أولاً - زوال نسبية (كانت)؛ لأنَّ كل معرفة في العلوم الطبيعية، وإن كانت بحاجة إلى إدراك فطري يقوم على أساسه الاستنتاج العلمي من التجربة، إلا أنَّ هذا الإدراك الفطري ليس ذاتياً خالصاً، بل هو انعكاس فطري لقانون موضوعي مستقل عن حدود الشعور والإدراك.

ثانياً - أن امتلاك العقل بصورة فطرية علوماً ضرورية بعده قوانين وحقائق موضوعية، يجعل بالإمكان بناءً قضايا الميتافيزيقا على أساس فلسفى، بدراسةها في ضوء تلك العلوم الضرورية؛ لأنها ليست مجرد روابط لتنظيم الفكر والإدراك، بل هي معارف أولية بامكانها أن تنبئ للتفكير علوماً جديدة.

## ٢٦) النسبية الذاتية والتطورية

### • النسبية الذاتية

تؤكد النسبية الذاتية على الطابع النسبي في جميع الحقائق، وتعلل ذلك بالأثر الذي يتركه عقل كل فرد في اكتسابه لتلك الحقائق، فيحيط الحقيقة إلا بالأمر الذي تقتضيه ظروف الادراك وشرائطه، ولما كانت هذه الظروف والشرائط مختلفة تبعاً لاختلاف الأفراد والحالات، كانت الحقيقة في كل مجال حقيقة بالنسبة لذلك المجال الخاص، وليس الحقيقة هي مطابقة الفكرة للواقع، لتكون مطلقة بالنسبة إلى جميع الأحوال والأشخاص.

وتستند هذه النسبية إلى نتائج الفيزيولوجيا القائلة: إن الاحساس لا يعدو أن يكون رمزاً، وإن الذي يحدد كيفيته ونوعيته ليس هو الشيء الخارجي، بل طبيعة الجهاز العصبي، فالاحساس مجرد رمز وليس صورة، ذلك لأن الصورة يتطلب منها بعض الشيء بالشيء الذي تمثله، وأما الرمز فلا يلزم أن يكون له أي شبه بالشيء الذي يغتنيه.

والواقع أن السبب الأصيل لظهور النسبية الذاتية هو التفسير المادي للإدراك،

واعتباره نتيجة عملية مادية، يتفاعل فيها الجهاز العصبي المدرك مع الشيء الموضوعي، كاللهضم الذي تتحققه عملية تفاعل خاص بين الجهاز الهاضم والمواد الغذائية، فكماؤن الغذاء لا يهضم إلا بإجراء عدّة تصرفات وتنظيمات عليه، كذلك الشيء الذي ندركه، لا يتيح لنا إدراكه إلا بالتصريف فيه والتفاعل معه. وسوف يأتي الحديث عن التفسير المادي للإدراك الذي ارتكزت عليه النسبة الذاتية وتفنيده، ونشير هنا إلى نقطتي اختلاف بين النسبة الذاتية، ونسبة (كانت)، وهما:

الأولى - أنَّ النسبة الذاتية تُخضع جميع الحقائق للطابع النسبي الذاتي من دون استثناء، خلافاً لـ (كانت)؛ إذ كان يعتبر المعرفة الرياضية حقائق مطلقة، فإن  $(2+2=4)$  حقيقة مطلقة لا تقبل الشك في رأي (كانت)، وأمّا في رأي النسبيين الذاتيين، فهي حقيقة نسبية، بمعنى أنها الشيء الذي تقتضيه طبيعة إدراكنا وجوهنا الخاصة فحسب.

والثانية - أنَّ الحقيقة النسبية في رأي النسبيين الذاتيين تختلف لدى الأفراد، وليس من الضروري أن يشترك جميع الناس في حقائق معينة وإن كانت نسبية؛ لأنَّ لكلَّ فرد نشاطاً خاصاً، فلا يمكن الحكم بأنَّ ما يدركه فرد هو نفس ما يدركه الفرد الآخر، مادام من الممكن اختلافهما في وسائل الإدراك، وأمّا (كانت) فالقول الصوري عنده قولٌ فطوري تشتراك فيها العقول جمِيعاً، ولهذا تكون الحقائق النسبية مشتركة بين الجميع.

### ● النسبة التطورية

وهي النسبة التي طرحتها الماديون الديالكتيكيون (الماركسيون)، الذين حاولوا إبعاد فلسفتهم عن الشك والسفسيطية، فرفضوا المثالية والنسبة الذاتية، وكان

رحيدهم هو التجربة لتفنيد المثالية ، والحركة لرفض النسبية الذاتية.

### ● التجربة والمثالية

ذهب الفائلون بالمادية الديالكتيكية الى أن مسألة معرفة ما إذا كان بإمكان الفكر أن ينتهي الىحقيقة موضوعية ليست بمسألة نظرية ، بل إنها مسألة عملية ؛ ذلك أنه ينبغي للإنسان أن يقيم الدليل في مجال الممارسة والتجربة على حقيقة فكره.

ويلاحظ أنَّ هذا مظاهر من مظاهر الخلط بين الفلسفة والعلوم ، ومحاولة دراسة القضايا الفلسفية بالأساليب العلمية ؛ فإن المسألة التي اختلف فيها المثاليون والواقعيون ، ليست من المسائل التي يرجع فيها الى التجربة ؛ إذ أنها تتعلق بوجود واقع موضوعي للحس التجربى ، فالمثالي يزعم أنَّ الأشياء لا توجد إلا في الحس والادراكات التجريبية ، والواقعي يعتقد بوجود واقع خارجي مستقل للحس والتجربة ، ومادامت هذه المسألة تضع الحس والتجربة موضع الاختبار ، فلا يمكن أن يبرهن على موضوعية التجربة والحس ، بالتجربة والحس نفسها ؛ لأنَّ دور ، بل يجب أن تعالج المسألة معالجة فلسفية خالصة.

وإذا درستنا المسألة فلسفياً ، وجدنا أنَّ الإحساس التجربى لون من ألوان التصور ، وقد علمنا - في دراستنا للمثالية - أن الإحساسات بما دامت منجرَّد تصورات ، فإنها لا يمكن أن تبرهن على الواقع الموضوعي وتبطل المفهوم المثالي. فيجب الانطلاق من المذهب العقلي لإثبات الواقع الموضوعي للحس والتجربة ، فنؤمن بوجود مبادئ تصديقية ضرورية في العقل ، ثبتت بوساطتها موضوعية الأحساس والتجارب.

ولنأخذ مثلاً العلية الذي هو من تلك المبادئ الضرورية ، والذي يحكم

بأن لكل حادثة سبباً خارجاً عنها، وبوساطته تثبت وجود واقع موضوعي للإحساس والمشاعر؛ لأنها بحاجة إلى سبب تبثق عنه، وهذا السبب هو الواقع الموضوعي.

ولا يمكن للديالكتيك الماركسي أن تتخذ هذا الأسلوب، وذلك:

أولاً - لأنها لا تؤمن بمبادئ ضرورة عقلية، فليس مبدأ العلية في رأيها إلا مبدأً تجريبياً، تستدل عليه بالتجربة، فلا يصح أن يعتبر أساساً لصدق التجربة وموضوعيتها.

وثانياً - ان الديالكتيك يفسر تطورات المادة بالتناقضات المحتواة في داخلها، فليست الحوادث الطبيعية في تفسيره بحاجة إلى سبب خارجي، وعليه فلا حاجة أيضاً إلى افتراض وجود سبب خارجي وواقع موضوعي لكل ما يحصل في أذهاننا من إدراكات، بل يمكن للمثال أن تقول في ظواهر الأدراك والحس، ما قاله الديالكتيك عن الطبيعة تماماً، وتزعم أن هذه الظواهر محكومة في حدوثها وتعاقبها لقانون التناقض الذي يضع رصيد التغيير والتطور في المحتوى الداخلي.

وبهذا يتضح: أن الديالكتيك لا يحجبنا عن سبب خارج الطبيعة فحسب، بل يحجبنا أيضاً عن هذه الطبيعة بالذات، وعن كل شيء خارج حدود الشعور والإدراك.

وفي ما يلي بعض الأدلة التي حاولت بها الماركسي الديالكتيكية إثبات الواقع الموضوعي، بمنحو لا يتفق مع طبيعتها وطابعها الفلسفى:

الدليل الأول - ما ذكره (روجيه غارودي)<sup>(١)</sup> من أن الحقائق العلمية القائلة بضرورة تقدم نشأة المادة غير العضوية على المادة العضوية، تعتبر دليلاً على وجود العالم الموضوعي؛ لأن المادة العضوية ما دامت نتاجاً لمرحلة متأخرة من مراحل

(١) ما هي المادة ص ٤، ٢٢، ويلاحظ: أن هذا كان في الثورة السابقة على إيمان غارودي بالاسلام وكفره بالماركسيّة.

نحو المادة، فلا يمكن أن تكون المادة مخلوقة للوعي البشري الذي هو متأخر عن وجود كائنات عضوية حية ذات جهاز عصبي ممركز.

ويلاحظ: أنَّ غارودي قد افترض هنا مقدماً أنَّ المثالية تسلم بوجود المادة العضوية، فبنيَ استدلاله على ذلك، ولكنَ هذا الافتراض لا يبرره؛ لأنَّ المادة بمختلف ألوانها - من العضوية وغيرها - ليست في المفهوم المثالي إلا صوراً ذهنية، نخلقها في ادراكنا وتصوراتنا، وعليه فالاستدلال المذكور ينطوي على مصادرة، وينطلق من نقطة لا تعرف بها المثالية.

الدليل الثاني - ما ذكره لينين<sup>(١)</sup> من أنه ما دام علم التاريخ الطبيعي قد أثبت وجود العالم قبل ظهور الشعور والإدراك، فما على المثاليين إلا أن يخضعوا للحقائق العلمية ويخذوا بها.

ويردَّه: أنَ علم التاريخ الطبيعي ما هو إلا لون من ألوان الإدراك، والمثالية تفني الواقع الموضوعي لكلَّ إدراك مهما كان لونه، فليس العلم في مفهومها إلا فكراً ذاتياً خالصاً، وأنَ الاحساسات التجريبية هي موضع النقاش الدائري حول ما إذا كانت تملك واقعاً موضوعياً أم لا؟ فكيف يكون لعلم التاريخ الطبيعي الكلمة الفاصلة في الموضوع؟

الدليل الثالث - ما طرَّحه (بوليتزير) من أنه «ليس هناك من يشك في أن الحياة المادية للمجتمع توجَّد مستقلة عن وعي الناس، إذ ليس ثمة من ينتمي للأزمة الاقتصادية، رغم أن هذه الأزمة تحدث حتماً»<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ: أنَ هذه الدليل لا يستند إلى حقائق علمية، وإنما يرتكز على حقائق وجدانية؛ فان كل واحد يشعر بوجوده أنه لا يرغب في وقوع كثير من الحوادث، ومع ذلك فإنها توجد خلافاً لرغبته، فلابد أن يكون للحوادث واقع موضوعي

مستقل.

ويناقش هذا الدليل بأن المفهوم المثالي الذي ترجع فيه الأشياء جمِيعاً إلى مشاعر وادراكات ، لا يزعم أن هذه المشاعر والادراكات تنبثق عن اختيار الناس وارادتهم المطلقة ، ولا تتحكم فيها قوانين ومبادئ عامة ، بل المثالية والواقعية متفقان على أن العالم يسير طبقاً لقوانين تتحكم فيه ، وإنما يختلفان في تفسير هذا العالم واعتباره ذاتياً أو موضوعياً.

والنتيجة التي نؤكدها هي: أنه لا يمكن إعطاء مفهوم صحيح للفلسفة الواقعية ، والاعتقاد بواقعية الحسن والتجربة ، إلا على أساس الاعتقاد بوجود مبادئ عقلية ضرورية مستقلة عن الحسن والتجربة ، وأما إذا بدأنا البحث في مسألة المثالية والواقعية من التجربة أو الحسن - اللذين هما مورد النزاع الفلسفـي ، فسوف تدور في حلقة مفرغة ، لا يمكن الخروج منها بنتيجة لصالح الواقعية الفلسفـية!

## (٢٧) التجربة والشيء في ذاته

إن الفلسفة الماركسيّة ترفض فكرة الشيء لذاته التي عرضها (كانت)، كما ترفض الأفكار التصورية المثالية. قال (بوليتزير): «إن التمييز بين صفات الشيء والشيء في ذاته تميّز أجوف، فإذا عرفنا كلّ صفات شيء ما، عرفنا الشيء ذاته، ثم يبقى أن تكون هذه الصفات مستقلة عنّا، وفي هذا بالذات يتّحد معنى مادّية العالم»<sup>(١)</sup>. ولأجل مناقشة هذا النّص الماركسي، يجب أن نميّز بين معنّيين لفكرة فصل الشيء في ذاته عن الشيء لذاته:

أولهما - أن العلم لما كان يرتكز - في نظر المبدأ الحسي التّجربى - على الحسّ، والحسّ لا يتناول إلا ظواهر الطبيعة، ولا ينفذ إلى الصّميم والجوهر، فان ذلك يؤدّي لحدوث هوة فاصلة بين الظواهر والجوهر، فالظواهر هي الأشياء لذاتنا؛ لأنّها الجانب السطحي القابل للإدراك من الطبيعة، والجوهر هو الشيء في ذاته، الذي لا تتنّفذ إليه المعرفة البشّرية.

ويحاول (بوليتزير) في النص المتقدم أن يقضي على هذه الثنائية بحذف المادة أو الجوهر من الواقع الموضوعي ، ويؤكد أنه لا فرق بين صفات الشيء والشيء ذاته ، فليس ذات الشيء إلا مجموعة صفات وظواهره .

ومن الواضح أن هذا لون من المثالية ، التي نادى بها (باركلي) حين رفض الاعتقاد بوجود مادة وجوهر وراء الصفات والظواهر التي تبدو لنا في التجارب ، وهي مثالية يحتملها اتخاذ المبدأ الحسي قاعدة للمعرفة ، فما دام الحس لا يدرك سوى الظواهر ، فلابد من إسقاط وجود الجوهر .

والمعنى الثاني - أن الظواهر التي يمكن إدراكتها ، ليست في مداركنا وحواسنا ، كما هي في واقعها الموضوعي ، فالثنائية هنا ليست بين الظاهر والجوهر ، بل بين الظاهرة كما تبدو لنا ، والظاهرة كما هي موجودة بصورة موضوعية مستقلة .

ولا تستطيع الماركسية أن تقضي على هذه الثنائية ، وتبين على أن الواقع الموضوعي يبدو لنا في أفكارنا وحواسنا ، كما هو في واقعه الخارجي ، ما دام الادراك في المفهوم المادي عملاً فيزيولوجياً خالصاً .

ولابد هنا من بيان لون العلاقة القائمة بين الادراك أو الاحساس ، وبين الشيء الموضوعي في المفهوم المادي ، على أساس المادية الآلية ، والمادية الديالكتيكية معاً .

أما على أساس المادية الآلية ، فالصورة أو الإدراك الحسي ، مجرد انعكاس آلي للواقع الموضوعي في الجهاز العصبي ، كما تتعكس الصورة في المرأة ؛ لأن المادية الآلية لا تعرف للمادة بحركة ونشاط ذاتي ، وتفسّر جميع الظواهر تفسيراً آلياً .

ونواجه حينئذ السؤالين التاليين :

هل يوجد في الاحسنان شيء موضوعي ؟ انتقل إلى الحسن من الواقع الخارجي للمادة ؟ وإذا كان موجوداً ، فكيف انتقل إلى الحسن من الواقع الخارجي

للمادة؟

نولا تستطيع المادة الآلية أن تجib عن الشّوّال الأول بالإثبات؛ إذ يلزمها حينئذ أن تبيّن كيفية انتقال الواقع الموضوعي إلى الإحساس الذاتي ، أي: أن تجib عن الشّوّال الثاني ، وهذا ما يعجز عنه ، ولذلك فهي مضطّرّة إلى أن تضع نظرية الانعكاس ، وتفسّر العلاقة بين الفكره والشيء الموضوعي ، كما تفسّر العلاقة بين الصورة في المرأة ، والواقع الموضوعي الذي تعكسه.

واما المادة الديالكتيكية ، فهي لا تجيز الفصل بين المادة والحركة ، وتعتبر كيفية وجود المادة هي الحركة ، ولذلك أعطت تفسيراً جديداً لعلاقة الفكره بالواقع الموضوعي ، زعمت فيه: أن الفكره ليست صورة آلية للواقع ، بل الواقع يتحول إلى فكره ؛ فان المادة الموضوعية لما كانت في كيفية وجودها شكلاً خاصاً من الحركة ، فتحتول هذه الحركة الفيزيائية للشيء ، إلى حركة نفسية فيزيولوجية في حواسنا ، وتحتول الحركة الفيزيولوجية إلى حركة نفسية للتفكير ، فليس انعكاس الواقع في التّفكير انعكاساً آلياً ، كما هو لدى المادة الآلية.

ويلاحظ: أن هذه المحاولة لا يمكن أن تكشف عن علاقة بين الشيء والتفكير ، عدا علاقة سبب بنتيجة ، وعلاقة واقع بصورة منعكسة عنه ؛ وذلك لأنَّ التّحول يعني فناء الشّكل الأول من الحركة ، والانتقال إلى شكل جديد ، كحركة المطرقة على السنّدان التي تتحول إلى حرارة ، وليس الإحساس عملية تبديل للمادة إلى فكره ، كما تبديل الحركة الآلية إلى حرارة ، وإلا لكان إدراك الشيء يعني فناءه.

وعليه ، فليس الإدراك تحولاً للحركة الفيزيائية إلى نفسية ، الذي هو يعنيه تحول الواقع الموضوعي إلى فكر؛ إذ يوجد للشيء المحسوس والمدرّك واقع موضوعي ، وللإحساس وجود آخر في نفوسنا ، ومادام هناك وجودان: وجود ذاتي للإحساس أو الفكر ، وجود موضوعي للشيء المحسوس ، فلا يمكن أن نفهم الصلة بين هذين الوجودين ، الأكما نفهم الصلة بين سبب ونتيجة ، وحينئذ نتساءل: أنَّ الفكره ما دامت نتبيجة للشيء الموضوعي ، فلماذا نفترض أن هذه النتبيجة وسببها

يمتازان عن **سُيُورِ النَّتَائِجِ** وأسبابها بخاصة وهي: إنَّ النَّتَيْجَةَ تُصِرُّ لَنَا سُبُّبَهَا وَتُعْكِسُهُ اعْكَاسًاً تَامًاً؟

إنَّ هُنَاكَ كَثِيرًا مِنَ الْوَظَافِفِ الْفِيُزِيُولُوْجِيَّةِ هِي نَتَائِجُ أَسْبَابٍ خَارِجِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ، وَلَمْ نَجِدْ فِي وَاحِدَةٍ مِنْهَا الْقُدْرَةُ عَلَى تَصْوِيرِ سُبُّبَهَا، وَانْتَهَى تَدْلُّ دَلَالَةِ غَامِضَةٍ عَلَى وُجُودِ أَسْبَابٍ لَهَا خَارِجٌ نَطَاقُهَا، فَكِيفَ تَعْرِفُ لِلْفَكْرَةِ بِأَكْثَرِ مِنْ هَذِهِ الدَّلَالَةِ الْغَامِضَةِ؟

ولو نَجَحَتِ الْمَارِكِسِيَّةُ فِي تَفْسِيرِ الْفَكْرَ بِعَمَلِيَّةٍ تَحْوِلُّ لِلْحَرْكَةِ الْفِيُزِيَّائِيَّةِ إِلَى حَرْكَةِ نَفْسِيَّةٍ، فَهُنَاكَ لَا يَعْنِي أَنَّ الْفَكْرَةَ مُطَابِقَةٌ لِلْوَاقِعِ الْمَوْضُوعِيِّ بِصُورَةٍ كَامِلَةٍ؛ لَأَنَّ هَذِهِ التَّفْسِيرَ يَجْعَلُ الْفَكْرَةَ وَزَانِقُهَا الْخَارِجِيَّ كَالْحَرْمَةِ وَالْحَرْكَةِ الْأَلْيَةِ الَّتِي تَتَحَوَّلُ إِلَيْهَا، وَمِنَ الْوَاضِحِ: أَنَّ الْاِخْتِلَافَ الْكَيْفِيِّ بَيْنَ شَكْلِيِّ الْحَرْكَةِ يَجْعَلُهُمَا غَيْرَ مُتَطَابِقَيْنِ، فَكِيفَ نَفْتَرِضُ النَّطَابِقَ بَيْنَ الْفَكْرَةِ وَزَانِقِهَا الْمَوْضُوعِيِّ؟

وَيُمْكِنُ أَنْ نَسْتَخلُصَ لِلْمَارِكِسِيَّةِ دَلِيلَيْنِ مِنْ عَدَدِ نَصْبُوصِ مُنْتَقِرَّةٍ، بِشَأنِ

مَعَالِجَةِ هَذِهِ الْمَشَكَّلَةِ، احْدَهُمَا دَلِيلٌ فَلْسِفِيٌّ، وَالْآخَرُ دَلِيلٌ بِيُولُوْجِيٌّ عَلَمِيٌّ، أَمَّا الدَّلِيلُ الْفَلْسِفِيُّ فِي خَلَاصَتِهِ: «أَنَّ الْفَكِيرَ يَسْتَطِعُ أَنْ يَعْرِفَ الْطَّبِيعَةَ مَعْرِفَةً تَامَّةً؛ لَأَنَّهُ يَؤْلِفُ جَزْءًا مِنْهَا؛ ذَلِكَ لِأَنَّهُ نَتَاجُهَا وَالتَّغْيِيرُ الْأَعْلَى عَنْهَا... إِنَّ الْكَوْنَ هُوَ حَرْكَةٌ لِلْمَادَةِ تَخْضُعُ لِقَوْانِينِ، وَلَمْ تَكُنْ مَعْرِفَتَنَا إِلَّا نَتَاجًاً أَعْلَى لِلْطَّبِيعَةِ، لَا يَسْعُهَا إِلَّا أَنْ تَعْكِسَ هَذِهِ الْقَوْانِينِ»<sup>(١)</sup>.

وَلَوْ افْتَرَضْنَا صَحَّةَ هَذِهِ النَّصِّ - وَهُوَ لَيْسَ صَحِيْحًا - فَانِهِ لَا يَكْفِي لِلْبَرْهَنَةِ عَلَى إِمْكَانِ مَعْرِفَةِ الْطَّبِيعَةِ بِصُورَةٍ كَامِلَةٍ.

صَحِيْحٌ أَنَّ الْفَكِيرَ إِذَا كَانَ جَزْءًا مِنَ الْطَّبِيعَةِ وَنَتَاجًاً لَهَا، فَهُوَ يَمْثُلُ بِطَبِيعَةِ الْحَالِ قَوْانِينِهَا، وَلَكِنَّ لَيْسَ مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ الْفَكِيرَ بِهَذَا الاعتَبارِ يَصْبِحُ مَعْرِفَةً صَحِيْحةً لِلْطَّبِيعَةِ وَقَوْانِينِهَا.

أَوْ لَيْسَ الْفَكِيرُ الْمِيَتَافِيُزِيَّقِيُّ أَوِ الْمِثَالِيُّ فَكَرًا؟ وَمِنْ ثَمَّ جَزْءًا مِنَ الْطَّبِيعَةِ وَنَتَاجًاً

لها - في الزعم المادي - ؟ فلماذا يدّعى الماركسيون أن الفكر الماركسي معرفة صحيحة للطبيعة دون غيره من بقية الأنكار ، مع أنها جمِيعاً نتاجات طبيعية تعكس قوانين الطبيعة ؟

وبهذا نعرف أن مجرد اعتبار الفكر ظاهرة للطبيعة ونتاجاً لها ، لا يكفي لإثبات كونه معرفة حقيقة للطبيعة ، ولا يضع بين الفكر و موضوعها إلا علاقة السببية الثابتة بين كل نتيجة و سببها الطبيعي ، وأئمَّا تكون الفكر معرفة حقيقة اذا آمنا فيها بخاصة الكشف والتصوير التي تمتاز بها على بقية الأشياء .

وأما الدليل البيولوجي على مطابقة الادراك أو الاحساس للواقع الموضوعي فحاصله: أنَّ الفكر لا تستطيع ان تكون وهي في مستوى الإحساس: نافعة بيولوجياً في حفظ الحياة ، الا اذا كانت تعكس الواقع الموضوعي ، واذا كان صحيحاً أنَّ الاحساس ليس الارمزاً دون أيما شبيه بالشيء ، وأمكن اشتراك أشياء عديدة متغيرة في الرمز ، عندئذ يكون التعمُّد البيولوجي على البيئة مستحيلاً ، اذا افترضنا أنَّ الحواس لا تمكّنا من تعين اتجاهنا بيقين وسط الأشياء<sup>(١)</sup> .

ويناقش بأنَّ النسبة في الحس لا تعني أنَّ أشياء عديدة ومتغيرة تشتراك في رمز حسي واحد ، ليسقط هذا الرمز عن القيمة نهائياً ، ويعجز عن تعين الاتجاه الذي يحفظ لنا حياتنا ، ويحدد موقعنا من الأشياء الخارجية ، بل النظرية النسبية الفيزيولوجية تقوم على أساس أنَّ كلَّ لون من الاحساس هو رمز يختص بواقع موضوعي معين ، لا يمكن أن يرمز له بلون آخر من ألوان الحس ، وعليه يكون من الممكن أن نحدّد موقعنا من الأشياء في ضوء تلك الرموز ، ونرَّدّ عليها بالفعالية التي تنسجم مع الرمز و تتطلّبها طبيعة الحياة .

## (٢٨) الحركة الديالكتيكية في الفكر

إن المذهب الماركسي يرفض النسبية الذاتية ، ويعتبرها نوعاً من السفسطة ؛ لأنها تعني تغيير الحقائق من ناحية ذاتية ، ولذلك عمدت الماركسية إلى تحرير النسبية بشكل جديد ، أوضحت فيه أن الحقائق تتغير طبقاً لقوانين التطور والتغيير في المادة الخارجية ، وإن نسبة الحقيقة وتغييرها ، إنما هو انعكاس لتغييرات الواقع التي تمثلها في حقائقنا الفكرية ، فالحقيقة النسبية المستطرورة التي تعكس الطبيعة في تطورها ، هي المعرفة الحقيقة في نظر المنطق الديالكتيكي .  
ولأجل أن نبين خطأ هذا الرأي الماركسي ، نقول :

إن الفلسفة الواقعية تؤمن بوجود واقع خارج الذهن ، وتعتبر التفكير محاولة لعكس ذلك الواقع وادراكه ، وعليه فالحقيقة في المفهوم الواقع هي: الفكرة المطابقة لذلك الواقع ، والخطأ هو: الفكرة أو الرأي الذي لا يطابق الواقع ولا يماثله .  
والحقيقة بهذا المفهوم هي موضع النزاع بين الواقعية من جهة ، والتصوريين والسوفسطائيين من جهة أخرى ، فالواقعيون يؤكدون إمكانها ، والتصوريون ينفونها ، أو يشكّون في قدرة العقل على الظفر بها .

وقد استُخدم لفظ الحقيقة في معانٍ أخرى تختلف عن مفهومها الواقعي؛ فإن النسبة الذاتية اعتبرت الحقيقة هي: الادراك الذي يتفق مع طبيعة الجهاز العصبي، وهذا يعني أنها ليست أكثر من تعبير عن شيء ذاتي، فلا تكون بهذا الوصف موضوعاً للنزاع بين الاتجاهات المتقدمة.

وهناك تفسير آخر للحقيقة طرحته (وليم جيمس) في مذهبه الجديد في المعرفة (البراجماتزم أو مذهب الذرائع)، وقدّم فيه مقاييساً جديداً للفصل بين الحق والباطل، هو: مقدرة الفكرة المعيّنة على إنجاز أغراض الإنسان في حياته العملية، فإن تضاريت الآراء والافكار، كان أحقها هو أنفعها، أي: ما تثبت التجربة العملية فائده، وأما الفكرة التي ليس لها آثار نافعة فليست من الحقيقة في شيء، بل هي الفاظ جوفاء لا تحمل شيئاً من المعنى، وعلى هذا الأساس عرّف (برغسون) الحقيقة بانها: اختراع شيء جديد، وليس اكتشافاً لشيء سبق وجوده.

ويلاحظ على هذا المذهب:

أولاً - أنه يخلط بين الحقيقة نفسها، وبين الهدف من معرفتها، فقد يكون الغرض من اكتساب الحقائق هو استثمارها في المجال العملي، ولكن ليس هذا هو معنى الحقيقة بالذات.

ثانياً - أن إعطاء الحقيقة معنى عملياً بحتاً، وتجريدها من خاصية الكشف عما هو موجود سابقاً، استسلام مطلق للشك الفلسفى الذي تدعوه التصورية والسفطية، وليس مجرد الاحتفاظ بالفكرة الحقيقة في مفهوم آخر كافياً للردد على مذهب الشك وإبطاله.

ثالثاً - إن المنفعة العملية التي اعتبرها مقاييساً للحق والباطل، إن كانت منفعة الفرد الخاص، وجب أن تختلف الحقائق باختلاف مصالح الأفراد، فتحدث الفوضى الاجتماعية، حين يختار كلُّ فرد حقيقته الخاصة دون اعتناء بحقائق

الآخرين ، وإن كانت المنفعة الإنسانية العامة هي المقاييس ، فلا يمكن البت بحقيقة مهما كانت ، ما لم تمر بتجربة اجتماعية طويلة الأمد ، وحتى (مذهب الذرائع) لا يمكن اعتباره صحيحاً ما لم يمر بهذه التجربة ، وثبتت جدارته في الحياة العملية ، وبهذا يوقف المذهب نفسه .

و نخلص من ذلك إلى أن المفهوم الوحيد للحقيقة ، الذي يمكن للفلسفة الواقعية اتخاذها هو: الفكرة المطابقة للواقع .

والماركسية التي ترى إمكان المعرفة الحقيقة ، وترفض النزاعات التصورية والشكية والسوسيطانية ، إن كانت تعني بالحقيقة مفهوماً آخر غير مفهومها الواقعي ، فهي لا تعارض مع تلك المذاهب مطلقاً؛ لأن مذاهب الشك والسوسيطانية ترفض الحقيقة بمعنى الفكرة المطابقة للواقع ، ولا ترفض لفظ الحقيقة بأي مفهوم كان ، فيجب لأجل رفض تلك النزاعات حفاظاً ، أن تأخذ الماركسية الحقيقة بمفهومها الواقعي ، لتكون فلسفة واقعية مؤمنة بالقيمة الموضوعية للتفكير .

وهنا نطرح السؤال الثاني: هل يمكن للحقيقة بهذه المفهوم الذي تقوم على أساسه الواقعية أن تتطور وتغير بحركة صاعدة كما تعتقد الماركسية ، أم لا؟ والجواب: أن الحقيقة لا يمكن أن تتطور وتنمو ، وأن كل فكرة لا تخرج عن كونها إما حقيقة مطلقة ، وإما خطاً .

ولابد أن تنبه هنا إلى أن الإيمان بالحقائق المطلقة ، ورفض التغيير والحركة فيها ، لا ينفي تطور الواقع وتغييره ، فإن الماء الموضوع على النار - مثلاً - لو بلغت حرارته في لحظة معينة (٩٠) درجة ، فإن بلوغ هذه الدرجة حقيقة مطلقة في تلك اللحظة المعينة ، وليس قابلة للتغيير ، لكن هذا لا يعني أن الماء لا يمكن أن يتغير ويكتسب درجة حرارة أعلى عقب تلك اللحظة .

فالحقيقة هي الفكرة المطابقة للواقع ، والحقيقة إذا ظابت الواقع في ظرف

معين، لا يمكن ان تخالف الواقع في ذلك الظرف بالذات. كما أنَّ الحقيقة تختلف عن الواقع الخارجي، فحرارة الماء - مثلاً - يمكن أن تشتدَّ وتقوى، وأما الحقيقة فهي - كما عرفنا - الفكرة المطابقة للواقع، ولا يمكن أن تقوى مطابقة الفكرة للواقع وتشتد.

ويلاحظ: أن تحمّس الماركسية لاخضاع الحقيقة لقانون الحركة والتطور، إنما هو لأجل القضاء على العقائقيات المطلقة التي تؤمن بها الفلسفة الميتافيزيقية، وقد فاتتها أنها تقضي على مذهبها أيضاً بالحماس لهذا القانون؛ لأنَّ الحركة إذا كانت قانوناً عاماً للحقائق، فسوف يتعدَّد إثباتُ أية حقيقة مطلقة، ومن ثمَّ يسقط قانون الحركة بالذات عن كونه حقيقة مطلقة.

\* \* \*

ونستعرض في ما يلي أدلة الماركسية على دياlectيك الفكر وحركته، وهي

ثلاثة:

الدليل الأول - ان الفكر أو الادراك انعكاس الواقع الموضوعي، فلأجل ان يكون مطابقاً له، يجب أن يعكس قوانينه وحركته. ولا شك أنَّ الفكر يصور الواقع، لكن هذا لا يعني أن تتعكس فيه جرعة الواقع الموضوعي، وذلك:

أولاً - ان عالم الطبيعة وان كان في الواقع متحركاً مبظوراً، الا أنه يحتوي حتماً على قوانين عامة ثابتة، وحتى الديالكتيك نفسه يعتبر عدة قوانين تحكم في الطبيعة بصورة دائمة، ومنها: قانون الحركة، فعالم الطبيعة، سواء صَحَّ عليه المنطق البشري العام، ام منطق الديالكتيك، توجد فيه قوانين ثابتة تعكس حقائق ثابتة، فان اعتبر الماركسيون قانون الحركة ثابتاً، فقد وجدت الحقيقة الدائمة إذن، وان قالوا بتغير هذا القانون، فمعنى ذلك أنَّ الحركة قد تتبدل الى ثبات، وتعود الحقائق ثابتة بعد ان كانت متحركة، وعلى كلا الحالين يكون الديالكتيك مرغماً على الاعتراف

وجود حقائق ثابتة.

وثانياً: إن الفكر لا يعكس الخصائص الواقعية للطبيعة ، فالفكرة العلمية التي يكُونُها العالم عن الميكروب وتفاعلاته مع جسم الإنسان ، لا يمكنها مهما كانت دقيقة أن تؤدي نفس الأثر الذي يؤديه واقعها الموضوعي ، وكذلك الحركة ، فهي وإن كانت من الخواص الثابتة في المادة ، إلا أن الفكرة أو الحقيقة التي تعكس الطبيعة لا توجد فيها هذه الخاصية.

فالميافيزية تؤمن بأن الطبيعة في حركة دائمة ، وليس هذا من مخصوصات الديالكتيك ، لكنها ترفض وجود حركة ديناميكية في كل مفهوم ذهنٍ ، وتميّز بين (البويض) - مثلاً - وبين مفهومنا العلمي عنه ، فالبويض ينمو طبيعياً ، فيبدو نطفة ، ثم جنيناً ، وأما مفهومنا عنه فهو ثابت ، لا يمكن بحال أن ينمو ويصير نطفة ، فيجب لمعرفة ما هي النطفة ، أن تكون مفهوماً آخر ، في ضوء مراقبة البويض في مرحلة جديدة ، فمثل التفكير مثل الشرط السينائي الذي يتقطّع عدداً من الصور المتلاحقة ، فليست الصورة الأولى في الشرط هي التي تتحرك ، وإنما التتابع بين الصور هو الذي يشكل الحركة.

الدليل الثاني - أن الفكر ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، فتحكمه نفس القوانين التي تسيطر على الطبيعة ، فيتحرك ويسْمُو دِيالكتيكياً كما تتحرك جميع ظواهر الطبيعة ، فالحركة متطرورة ومتحركة ، لأنها تعكس واقعاً متحركاً فحسب ، بل لأنها جزءٌ من العالم المتتطور طبقاً لقوانين الديالكتيك.

وهذا الدليل يرتكز على التفسير المادي البحث للإدراك ، وهو ما سنعرض له بالنقد فيما بعد ، ولكننا نسأل الماركسيين هنا: هل التفسير المادي للإدراك يخضع بأفكار الديالكتيكيين ، أم يشمل أفكار غيرهم أيضاً؟ فان كان يعمّ الأفكار كافة - كما تتحتمه الفلسفة المادية - وجب أن تخضع جميع الأفكار لقانون التطور العام في المادة ، ويكون من التناقض أن تفهم الماركسية الأفكار الأخرى بالجمود ، وتعتبر فكرها وحده هو الفكر المتتطور.

الدليل الثالث - اعتبار التطور والتكمال في شتى العلوم ، دليلاً تجريبياً على ديناميكية الفكر وتطوره ، فتاریخ العلوم - في الرؤم المارکسی - هو بنفسه تاریخ الحركة الدينامیکية في الفكر البشري.

ويلاحظ عليه: أن تطور العلوم وتكاملها أمر لا يختلف فيه اثنان ، ولكن هذا التطور العلمي ليس من ألوان الحركة بمفهومها الفلسفی الذي تدعیه المارکسیة ، فان العلم يتتطور لا بمعنى أن الحقيقة العلمية الواحدة تنمو وتنتكامل ، بل بمعنى أن حقائقه تتکاثر ، وأخطاءه تتناقض ، وما يجري في مجال التعديلات العلمية هو إما الظفر بحقائق جديدة تضاف إلى الحقائق العلمية الثابتة ، أو اكتشاف خطأ النظرية السابقة وصحة فكرة أخرى لتفصیر الواقع.

فمن قبيل الأول - ما وقع للنظرية الذرية ، فإنها بدأت فرضية ، ثم أصبحت قانوناً علمياً بمحض التجارب ، وبعد ذلك ثبتت التجارب الفيزيائية أن الذرة ليست هي الوحدة الأولية في المادة ، بل هي تتألف أيضاً من أجزاء ، وبهذا أكملت النظرية الذرية بمفهوم علمي جديد عن النواة والكهارب التي تتركب منها الذرة ، فلم تتم الحقيقة ، وإنما زادت الحقائق العلمية ، والزيادة الكمية غير الحركة الدينامیکية في الحقيقة.

ومن قبيل الثاني - ما حصل في قانون الجاذبية العامة ، أي التفسير الميكانيكي للعالم في نظرية (نيوتن) فقد لوحظ عدم اتفاق هذا التفسير مع عدة من الظواهر الكهربائية والمغناطيسية ، وعدم صلاحيته لتفصیر كيفية صدور النور وانتشاره ، وعلى هذا الأساس وضع (أينشتاين) نظرية النسبية ، التي صبها في تفسير رياضي للعالم ، يختلف كل الاختلاف عن تفسير (نيوتن) ، فلا يمكن القول: إن نظرية (نيوتن) ونظرية (أينشتاين) في تفسير العالم ، كلتا هما حقيقة ، وأن الحقيقة تطورت ونمّت ، فأصبحت في قالب النظرية النسبية ، بعد أن كانت في قالب الجاذبية العامة.

## (٢٩) حقيقة الإدراك

نبحث هنا عن صياغة الإدراك في مفهوم فلسفى ، يكشف عن حقيقته ، ويوضح ما إذا كان ظاهرة مادية توجد في المادة عند بلوغها مرحلة خاصة من التطور والتكميل ، كما يزعم الماديون ، أم أنه ظاهرة مجردة عن المادة ، ولون من الوجود وراء ظواهرها ، كما هو في مفهومه الفلسفى لدى الميتافизيقية . ولنأخذ الإدراك العقلى للصورة المبصرة نمودجاً لهذه المسألة التي تتنازع في تفسيرها الميتافيزية والمادية ، لنوضح أنَّ مفهومنا الفلسفى للإدراك يرتكز على أمرين :

**أولهما - الخصائص الهندسية للصورة المبصرة.**

**وثانيهما - ظاهرة الثبات في عمليات الإدراك البصري.**

أما الأمر الأول ، فنبدأ فيه من حقيقة بديهية ، وهي: أنَّ الصورة التي تزودنا بها عملية الإدراك البصري لإحدى الحدائق - مثلاً - تحتوى على الخصائص الهندسية من الطول والعرض والعمق ، وتبدو بمختلف الأشكال والحجم ، والسؤال الذي يعترضنا عن هذه الصورة التي أدركناها بنظرة مستوعبة هو: هل أنَّ هذه الصورة التي

أدركناها هي نفس الحديقة وواقعها بالذات؟ أم أنها صورة مادية تقوم ببعض خاص في جهازنا العصبي؟ أم لا هذا ولا ذاك، وإنما هي صورة مجردة عن المادة، تمثل الواقع الموضوعي وتحكى عنه؟

أما أنّ الصورة بواقعها الخارجي هي المتمثلة في إدراكنا العقلي، فقد ذهبت إليه نظرية قديمة، تفترض أن الإنسان يدرك الواقع الموضوعي للأشياء نفسه، بخروج شعاع خاص من العين، ووقوعه على الشيء المرئي، وقد أبطلت هذه النظرية فلسفياً؛ لأنّ خداع الحواس الذي يجعلنا ندرك صوراً معيّنة على أشكال خاصة لا واقع لها، يبرهن على أن الصورة المدركة ليست هي الواقع الموضوعي، وإنّما هو الواقع الموضوعي المدرك في الإدراكات الحسية الخادعة؟

كما أنّ هذه النظرية أبطلت علمياً، بما ثبت من أنّ الأشعة الضوئية تتعكس من الميرئيات على العين، لا من العين عليها، وأثنا لا نملك من الأشياء المرئية، إلا الأشعة المنعكسة منها على الشبكية، حتى لقد أثبت العلم أن رؤية الشيء قد تحدث بعد انعدامه بستين.

وأما الافتراض الثاني، القائل: إن الصورة المدركة نتاجٌ ماديٌّ قائم ببعض الإدراك في الجهاز العصبي، الذي يحدد المذهب الفلسفى للمادية، فيمكن استبعاده نهائياً؛ وذلك لأنّ الصورة المدركة بحجمها وخصائصها الهندسية، وامتدادها طولاً وعرضًا، لا يمكن أن توجد في عضو ماديٌّ صغير في الجهاز العصبي، فنحن وإن كنا نعتقد أنّ الأشعة الضوئية تعكس على الشبكية، وتتصور في صورة خاصة، ثم تنتقل في أعصاب الحس إلى الدماغ، فتنشأ في موضع محدد منه صورة مماثلة للصورة التي حدثت على الشبكية، ولكنّ هذه الصورة المادية غير الصورة المدركة في عقلنا؛ لأنّها لا تملك ما تملكه الصورة المدركة من خصائص هندسية، فكما أنّ الحديقة التي أدركناها في نظرة واحدة، لا يمكن أن تأخذ عنها

صورة فوتوغرافية ، موازية لها في السعة والشكل والامتداد ، على ورقة مسطحة صغيرة ، كذلك لا يمكن أن نأخذ عنها صورة عقلية أو إدراكية ، تحاكيها في سمعتها وشكلها وخصائصها الهندسية ، على جزء ضئيل من المخ ، لأن انطباع الكبير في الصغير مستحيل.

وعليه يصبح من الضروري أن نأخذ بالافتراض الأخير ، وهو: أن الصورة المدركة ، التي هي المحتوى الحقيقى للعملية العقلية ، صورة ميتافيزيقية ، موجودة وجوداً ملحاً عن المادة ، وهذا هو كل ما يعنيه المفهوم الفلسفى الميتافيزيقى للإدراك.

\* \* \*

وأما الأمر الثاني الذى يرتكز عليه مفهومنا الفلسفى للإدراك ، فهو: ظاهرة الثبات ، ونعني بها: أنَّ الصورة العقلية المدركة لا تتغير بسبباً لتغيرات الصورة المنعكسة على الجهاز العصبى ؛ فالقلم اذا وضعناه على بعد مترين واحد متراً ، انعكست عنه صورة ضوئية خاصة ، وإذا ضاعفت المسافة التي تفصلنا عنه ، فإنَّ الصورة التي يعكسها سوف تقل إلى نصف ما كانت عليه ، مع أنَّ ادراكنا لحجم القلم لن يتغير تغيراً يذكر ، أي: أنَّ الصورة العقلية للقلم التي يُبصرها ، تبقى ثابتة بالرغم من تغير الصورة المادية المنعكسة ، وهذا يبرهن بوضوح على أنَّ العقل والإدراك ليسا مادياً ، كما تزعم الفلسفة المادية ؛ لأنَّ مادية الشيء تعنى أحد أمرين:

١- أنه بالذات مادة.

٢- أنه ظاهرة قائمة بالمادة.

والإدراك ليس بذاته مادة ، ولا هو ظاهرة قائمة ببعضه مادياً ، أو منعكسة عليه ؛ لأنَّه يختلف في القوانين التي تسيطر عليه ، عن الصورة المادية المنعكسة على العضو المادي ؛ وذلك لأنَّه يملك من الخصائص الهندسية أولاً ، ومن الثبات

ثانياً، ما لا تملكه أي صورة مادية متعكسة على الدماغ: .  
وعلى هذا الاساس ترى الفلسفة الميتافيزيقية أن الحياة العقلية بما ترثه به من إدراكات وصور، أثرى الواقع الحياة وأرقاها؛ لأنها ترتفع عن مستوى المادة وخصائصها.

ولكن المسألة الفلسفية التي تتبثق مما سبق هي: أن الإدراكات والصور التي تتشكل منها حياتنا العقلية، إذ لم تكن صوراً قائمة ببعضها مادياً، فما هي قاعدة إذن؟

وهذا السؤال هو الذي دعا الى استكشاف حقيقة فلسفية جديدة، وهي: أن تلك الصور والإدراكات، تجتمع كلها على صعيد واحد، هو صعيد الإنسانية المفكرة، وليس هذه الإنسانية المفكرة شيئاً من المادة كالدماغ أو المخ، بل هي درجة من الوجود مجردة عن المادة، يصلها الكائن الحي، في تطوره وتكامله، فالمندrik والمفكّر هو هذه الإنسانية اللا مادية.

ولكي يتضح الدليل على ذلك نقول: إن هناك ثلاثة فروض:  
أولها: أن إدراكتنا صورة مادية قائمة بجهازنا العصبي، وهذا ما اثبتنا بطلانه.  
وثانية: أن صورة مجردة عن المادة، موجودة بصورة مستقلة عن وجودنا، وهذا افتراض غير معقول؛ لأنها إذا كانت موجودة بصورة مستقلة عنا، فما هي صلتنا بها؟

وثالثها: وهو الافتراض الصحيح، وهو: أن الإدراك ظاهرة مجردة عن المادة، تقوم بالجانب اللامادي من الإنسان، فهذه الإنسانية اللامادية (الروحية) هي التي تدرك وتفكر، لا العضو المادي، وإن كان العضو المادي يهيئ لها شروط الإدراك؛ للصلة الوثيقة بين الجانب الروحي والجانب المادي من الإنسان.

### (٣٠) الإدراك واللغة

عرضنا في البحث الماضي الخلاف مع الماديين في المفهوم المادي للإدراك، وانتهينا إلى أنَّ الإدراك ظاهرة مجردة عن المادة، تقوم في الجانب اللامادي من الإنسان:

وفي ما يلي نتعرض لنقطة خلاف آخرٍ مع الماديين، تتمثل في مدى علاقة الإدراك والشعور بالظروف المادية الخارجية، فقد ذهب بعض الماديين إلى أنَّ الأفكار تتطور تبعاً لتطور الظروف الاجتماعية والمادية، وشيدوا هذا الرأي على أساس الفعل المنعكس الشرطي الذي اكتشفه (بافلوف).

وببيان ذلك: أنَّ (بافلوف) استطاع أن يبرهن بالتجربة على أنه إذا افترن شيء معين بمنبه طبيعي، اكتسب نفس فاعليته، وأخذت نفس الاستجابة التي يحدُثها المنبه الطبيعي، فتقديم الطعام للكلب منبه طبيعي، له استجابة طبيعية هي سيلان لعاب الكلب عند رؤيته إثاء الطعام، وقد لاحظ بافلوف ذلك، فأخذ يدق جرساً عند تقديم الطعام للكلب، وكرر ذلك عدة مرات، ثم أخذ يدق الجرس دون تقديم الطعام، فوجد أن لعاب الكلب يتسلل، فاستنتج من ذلك: أنَّ دق الجرس إنما أصبح

يحدث نفس الاستجابة التي كان المتبه الطبيعي يحدها ، بسبب اقترانه وإشراطه به عدة مرات ، وأطلق على دق الجرس اسم (المتبه الشرطي) ، وأطلق على إفراز اللعاب الذي يحدث بسبب دق الجرس اسم (الاستجابة الشرطية).

وقد افترض (بافلوف) لأجل ذلك نظامين إشاريين:

أحدهما - النظام الإشاري الذي يتكون من مجموعة المنبهات الطبيعية ، التي لا تتدخل فيها الألفاظ ، كالإحساسات.

والآخر: النظام الإشاري المشتمل على الألفاظ والأدوات اللغوية ، بوصفها منبهات ثانوية ، أشرطت بمنبهات النظام الإشاري الأول ، فأصبحت بذلك قادرة على إثارة استجابات شرطية معينة.

هذا ملخص لنظرية (بافلوف) التي استفادت منها المدرسة السلوكية في علم النفس ، فزعمت أن الحياة العقلية لا تعدو كونها أفعالاً منعكسة ، وأن التفكير يتربّب من استجابات باطنية يشيرها متبه خارجي ، فكما أن إفراز اللعاب رد فعل فيزيولوجي لمتبه شرطي هو الجرس ، كذلك الفكر هو رد الفعل الفيزيولوجي لمتبه شرطي كاللغة التي أشرطت بالمنبه الطبيعي مثلاً.

وأما الماركسيّة ، فقد أخذت بنظرية بافلوف ورتبّت عليها:

أولاً - أن ولادة اللغة هي التي نقلت البشر إلى مرحلة التفكير؛ لأن الفكر استجابة لمتبه خارجي شرطي ، فليس من الممكن أن توجد في ذهن الإنسان فكرة عن شيء ، ما لم تقم أدلة كاللغة بفهمة المتبه الشرطي.

وثانياً - أن الشعور والتفكير يتتطور طبقاً للظروف الخارجية؛ لأنّه حصيلة الأفعال المنعكسة الشرطية التي تشيرها المنبهات الخارجية.

ونلاحظ على ذلك:

أولاً - أن السلوكية في رأيها القائل: إن الفكر استجابة شرطية ، تنزع القدرة

على الكشف عن الواقع والقيمة الموضوعية، لا عن سائر الأفكار فحسب، بل عن السلوكية ذاتها أيضاً؛ لأن تفسير السلوكية للفكر، له أثر خطير في نظرية المعرفة، ومدى قدرتها على استكشاف الواقع؛ فإن المعرفة لا تعود في التفسير السلوكى كونها استجابة ختامية لمنبه شرطى، كإفراز اللعاب من فم الكلب، وليسَت نتيجة للاستدلال والبرهان، ومن هنا تصبح كل معرفة تعبيراً عن وجود منبه شرطى لها، لا عن وجود مضمونها في الواقع الخارجى، وال فكرة السلوكية نفسها لا تشدُّ عن هذه القاعدة العامة، في تأثيرها بالتفسير السلوكى وسقوط قيمتها.

ثانياً - أن اللغة لا يمكن أن تكون أساساً لوجود الفكر لدى الإنسان؛ إذ لا شك أن أدوات اللغة لم تشرط بمعانيها بصورة طبيعية، كاقتراح عدة من الأصوات والأحداث بمنبهات طبيعية، وإنما تم إشراط اللغة خلال عملية مقصودة اجتماعية، فهي إنما أشرطت نتيجة لحاجة الإنسان إلى التعبير عن أفكاره ونقلها للآخرين، أي: أنها وجدت في حياة الإنسان، لأنه كائن مفكِّر يريد التعبير عن أفكاره، لا أنه أصبح كائناً مفكراً، بسبب أن اللغة وجدت في حياته، والأقلامذا لم ترجد اللغة في حياة سائر أنواع الحيوان؟

وإنما تعلم الإنسان أن يتخذ اللغة أسلوباً للتعبير عن أفكاره، في ضوء ما تأمَّ بفعل الطبيعة أو المصادفة، من إشراط بعض الأصوات ببعض المنبهات الطبيعية، عن طريق اقتراحها بها مراراً، فاتتفع الإنسان بذلك في نطاق أوسع، فوجدت اللغة في حياته.

ثالثاً - أن الأفكار والإدراكات ليست مجرد ردود فعل منعكسة عن المحيط والمنبهات الخارجية، فقد يلتقي زيد وعمرو يوم السبت، فيأخذان بالحديث مدة، ثم يفترقان على موعد، وهو أن يزور زيد عمراً صباح يوم الجمعة القادم، وتمَّ الأيام حتى يحين الموعد المحدد للزيارة، فيستذكر كل من الشخصين موعده، ويدرك موقفه بصورة مختلفة عن ادراك الآخر، فيبقى عمرو في بيته ينتظر، ويخرج

زيد من بيته متوجهاً إلى زيارته، فما هو المتبه الشرطي الخارجي الذي أثار فيهما الادراكيين المختلفين ، بعد مرور عدة أيام على الميعاد السابق؟

وبهذا يتضح: أنَّ الفكر نشاط ايجابيٌّ فعالٌ للنفس ، وليس مرتبطاً بردود الفعل الفسيولوجية ، كما أنه ليس هو الواقع المباشر للغة ، بل اللغة أداةٌ لتبادل الأفكار ، وليس هي المكونة لتلك الأفكار ، ولذا قد نفكر في شيء ، ثم نفتتن طويلاً عن اللفظ المناسب للتعبير به عنه ، وقد نفكر في موضوع في نفس الوقت الذي نتكلم فيه عن موضوع آخر.

\* \* \*

ويتضح مما تقدم: أنَّ الحياة الاجتماعية والظروف المادية ، لا تحدد أفكار الناس ومشاعرهم بصورة آلية ، عن طريق المنبهات الخارجية.

نعم ، إنَّ الإنسان قد يكتَّفُ أفكاره تكتيُّفَا اختيارياً بالبيئة والمحیط ، كما تقول بذلك المدرسة الوظيفية في علم النفس ، تأثراً بنظرية التطور عند (لامارك) في البيولوجيا ، فكما أنَّ الكائن الحيٌّ يكتَّفُ عضوياً تبعاً لمحیطه ، كذلك الأمر في حياته الفكرية ، ولكنَّ يجب هنا ملاحظة نقطتين:

أولاًهما - أنَّ هذا التكتيف إنما يوجد في الأفكار العملية التي وظيفتها تنظيم الحياة الخارجية ، ولا يمكن أن يوجد في الأفكار التأملية (النظرية) التي وظيفتها الكشف عن الواقع ، فالمبادئ المنطقية أو الرياضية ، وغيرها من الأفكار التأملية ، تنبع من العقل ، ولا تكتَّفُ بمقتضيات البيئة الاجتماعية ، والا لكان ذلك مؤذياً إلى الشك الفلسفـي في كل حقيقة ، إذ لو كانت الأفكار التأملية تكتَّفُ بعوامل المحیط وتتغير تبعاً لها ، لم يؤمن على أيٍّ فكرة أو حقيقة من التغيير والتبدل.

والثانية - أنَّ تكتيف الأفكار العملية بمقتضيات البيئة وظروفها ، لا يحدث بصورة آلية ، بل هو تكتيف اختياريٌّ ، ينشأ من دوافع إرادية في الإنسان ، تسوقه إلى جعل النظام المنسجم مع محیطه وبيئته.

# الفصل الثالث

# معرفة الوجود

## (٣١) مقدمة لبحث معرفة الوجود

في هذا الفصل من البحث نحاول تعرّف حقيقة الوجود وألوانه وال العلاقات العامة بين الموجودات ، ولكن من الضروري قبل الخوض في هذه المباحث أن نقدم توضيحاً للمفاهيم وعلاقتها بالمصاديق الخارجية ، وللألفاظ وعلاقتها بالمعنى . من الواضح: أنَّ العقل يتعامل دائمًا مع المفاهيم ؛ فإنَّ المفاهيم الذهنية هي الوسائل الضرورية التي لا بديل لها في عملية التفكير والاستدلال ، وحتى العلوم الحضورية لا يمكن الاستفادة منها في عملية التفكير إلا إذا أخذت منها مفاهيم ذهنية .

ويلاحظ: أن استخدام المفاهيم في التفكير والاستدلال ، لا يكون دائمًا بشكل واحد ، وفي جميع العلوم العقلية ، ومنشأ اختلاف كيفية الاستفادة من المفاهيم يرجع إلى أمرين :

أولهما: وجود الاختلاف الذاتي بين المفاهيم نفسها ، كالاختلاف الموجود بين المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية ، فميزةُ كلٍ واحد من هذه المفاهيم تؤدي إلى اختصاصه بفرع من العلوم .

والثاني: هو كيفية استخدام المفاهيم وطريقة التفاسير الذهن إليها؛ فإنَّ مفهوم (الكلي) مثلاً لا يمكن جعله مرأة للأمور الخارجية العينية؛ لأنَّ وجودها متساوٍ للشخص، ولا يمكن أن يتحقق موجود خارجيٌ مع صفة (الكلية)، فعدم كون الكلي مرأة للأمور الخارجية راجع إلى خاصيته الذاتية، وكجزء من المعقولات المنطقية التي تستخدم في مجال المفاهيم الذهنية فحسب، خلافاً للمفاهيم الماهوية والفلسفية، التي يمكن أن تصبح مرأة للأشياء الخارجية.

وقد تقدَّم أن المفاهيم قسمان:

أولهما: المفاهيم الجزئية، وهي مرأة للموجودات الخاصة، ولا يمكن أن تحكى غير مصاديقها المخصوصة.

والثاني: المفاهيم الكلية، التي تكون مرأة للأشياء لا حصر لها، مع ملاحظة: أنَّ هذه المفاهيم من حيث وجودها في الذهن، تعتبر من الأمور (الشخصية)، حالها حال وجود المفاهيم الجزئية والموجودات الخارجية.

ويلاحظ: أنَّ المفاهيم الكلية التي لها مصاديق خارجيَّة تنقسم إلى قسمين أيضاً:

الأول - المفاهيم الماهوية، وهي بمثابة القوالب لأمور متشابهة، فتقوم بتشخيص حدودها الماهوية، أي: أنها تبيِّن الماهية المشتركة بين الأفراد، وتحكى الحدود المتشابهة للموجودات.

الثاني - المفاهيم الفلسفية، وهي المفاهيم التي تحكى عن أصل الوجود والعلاقات الوجودية، وعن النقص والأمور العدمية أيضاً، ولما كان انتشار هذا القسم من المفاهيم متوقفاً على التفاسير عقليٍّ خاص (أي أنَّ عروضها - بحسب الاصطلاح - ذهني)، فإنَّ صدقها على موارد متعددة يكشف عن وحدة الاحاطة والنظرية التي يتوجه بها العقل إليها، على الرغم من اختلاف تلك الموارد من حيث الماهية والحدود

الوجودية، ومثال ذلك مفهوم (العلة) الذي يصدق على الأمور المادية وال مجردة، مع وضوح الاختلاف الماهوي بينهما، أي: أن وحدة (مفهوم العلة) المنتزع من الأشياء المختلفة، لا يمكن اعتبارها دليلاً على وحدة بحقيقة المصادر، وأنما يكتفي فيها أن تكون جميع المصادر مشتركة في جهة واحدة، وهي: أن هناك موجوداً آخر يتوقف عليها، وتعين هذه الجهة بالتفاوت العقل ولحاظه، فوحدة مفهوم العلة عالمة على الاشتراك في كيفية الوجود، أو: اشتراك عدة موجودات في شأن واحد، وهو: أنها تؤثر في موجود آخر، أو: هناك موجود آخر يتوقف عليها.

وكذا تعدد المفاهيم الماهوية والفلسفية في أحد الموارد، فإنه لا يكون دليلاً على كثرة الجهات والحيثيات الخارجية، وقد مرّ بنا بالنسبة للوجودانيات والعلوم الحضورية، إن المعلوم فيها أمر واحد بسيط، إلا أن الذهن ينتزع منه مفاهيم متعددة، ويرتباها بصورة قضايا مركبة من عدة مفاهيم.

وتجدر الاشارة إلى أن صدق مفهوم فلوفي كمفهوم العلة على مورد خاص، لا يكون دليلاً على نفي مقابله، وهذا على عكس المفاهيم الماهوية، فإذا صدق مفهوم (الأبيض) مثلاً على جسم، فإن مفهوم (الأسود) لا يكون صادقاً عليه في نفس الوقت، وهذا بخلاف ما إذا اتصف شيء واحد بأنه علة لموجود، واتصف في الوقت نفسه بأنه معلوم لموجود آخر، وبعبارة أصطلاحية: لكي يتحقق التقابل في المفاهيم الفلسفية، لابد من الأخذ بنظر الاعتبار وحدة الجهة والإضافة أيضاً. والحاصل: أنه لابد في مجال استعمال المفاهيم من الالتفات إلى ملاحظتين مهمتين:

أولاًهما - الانتهاء إلى خصائص كلّ نوع من المفاهيم، حذراً من التورط في تعميم حكم مختص بنوع معين من المفاهيم لأنواع أخرى منها، ولا سيما خصائص كلّ نوع من المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية؛ لأن كثيراً من المشاكل الفلسفية

نتائج من الخلط بين هذه المفاهيم، والثانية - إن خصائص المفاهيم لا تتعديها إلى المصاديق، وكذا العكس، فإن خصائص المصاديق لا تتجاوزها إلى المفاهيم، لكنه لانفع في المغالطة وأشتباه المفهوم بالمصدق.

علمنا أن الوسيلة الرئيسية للتفكير والاستدلال هي المفاهيم والمعقولات، ونضيف هنا أن نقل الأفكار وتلقيها والفهم والتفهم، يتم دائمًا بواسطة الألفاظ، فكما أن المفاهيم مرأة للأشياء الخارجية، كذلك الألفاظ بالنسبة للمفاهيم، وإن العلاقة بين الألفاظ والمفاهيم مستحکمة إلى الحد الذي تأتي فيه الألفاظ الحاكمة عن المفاهيم إلى الذهن غالباً أثناء التفكير.

إن العلاقة بين اللفظ والمعنى قد تؤدي أحياناً إلى توهم أن صفات الألفاظ تشمل المفاهيم أيضاً، فيتوهم مثلاً أن وحدة اللفظ والاشتراك اللغطي تحكي وحدة المعنى والمفهوم، وكذا العكس، فقد يتصور أحياناً أن المشترك المعنوي هو من قبيل المشترك اللغطي، وقد تستعمل المفاهيم المشتركة في لفظ واصطلاح واحد مكان بعضها، نتيجة لتقارب معانيها، فتحدث مغالطة من باب الاشتراك اللغطي، ومثال ذلك ما أدى إليه اختلاط مفهوم الجبر (المقابل لمفهوم الاختيار) بمفهوم الحتمية والضرورة والوجوب الفلسفية، فقد أدى ذلك إلى الخلط بينهما، فتوهم أن كل مورد تقبل فيه الضرورة بين العلة والمعلول، فإنه لا مجال للاختيار في ذلك المورد، والعكس صحيح أيضاً، فإن نفي الضرورة والاحتمالية في مورد، يستلزم إثبات الاختيار فيه.

وقد ظهرت آثار هذا الوهم في عدد من المسائل الفلسفية، منها إنكار المتكلمين للضرورة الحاكمة بين العلة والمعلول في مورد الفاعل المختار، ثم اتهموا

الفلسفه بأنهم لا يرون الله سبحانه مختاراً، ومن ناحية أخرى اعتبر القائلون بالجبر وجود مصير حتمي للإنسان دليلاً على صحة رأيهم، بينما انكر المعتزلة وجود المصير الحتمي؛ لأنهم ذهبوا إلى القول بحرية الإنسان و اختياره؛ هذا مع انه ليس هناك ارتباط في الواقع بين مفهوم الجبر ومفهوم الضرورة.

ومن هنا تتضح ضرورة الدقة لكي لا تختلط المسائل اللفظية بالمسائل المعنوية، ولا تعمم احكام الالفاظ لتشمل المعاني، ولابد أيضاً من تعين المعنى المقصود تماماً في كل مبحث، حتى لا تحدث مغالطة من جهة الاشتراك في اللفظ.

## ٣٢) مفهوم الوجود

### ● بداعه مفهوم الوجود

تقدّم أنه لا بدّ قبل البدء بدراسة مسائل أي علم من توفر أمرتين:  
أولهما - معرفة موضوع العلم، وتكوين تصور صحيح عنه.

والثاني - أنه يجب في كل علم حقيقي (غير اعتباري) أن تكون على علم  
بوجود موضوعه، لكي لا تكون البحوث الدائرة حول محوره بلا أساس، فان لم يكن  
وجود الموضوع بديهياً، فلابد من إثباته بوصفه أحد المبادئ التصديقية للعلم، ويتّم  
هذا عادة في علم آخر، ويحتاج إلى البحوث الفلسفية.  
ونحاول الآن أن نتعرّف بموضوع الفلسفة نفسها من حيث التصور والتصديق.

بناءً على ما تقدّم من تعريف الفلسفة، فإن موضوعها هو (الموجود  
المطلق)، أو (الموجود بما هو موجود)، ومفهوم الوجود من أكثر المفاهيم التي  
ينتزعها الذهن من الموجودات بداعه، فهو ليس بحاجة إلى تعريف، بل لا يمكن  
تعريفه، فحاله حال مفهوم (العلم)، الذي تقدّم أنه لا يوجد مفهوم أوضح منه لكي  
يكون مبيّناً لمعناه.

ومن الشواهد على بداعه مفهوم الوجود: أن المعلمات الحضورية تعكس

في الذهن بصورة قضايا من الهمميات البسيطة التي محمولها (موجود)، ويقوم الذهن بهذه المهمة بالنسبة لأبسط المعلومات الحضورية، فلو لم يكن لدى الذهن مفهوم واضح عن الوجود والموجود، لما أمكنه القيام بمثل هذا النشاط.

وأماماً من حيث التصديق والاعتقاد بوجود موضوع الفلسفة، فقد تقدم في مباحث نظرية المعرفة أن تحقق أصل (الوجود) بصورة كلية هو أمر ثابت بالبداهة، وليس بحاجة إلى دليل، وأماماً إثبات الموجودات والواقعيات الجزئية، فهو مستند إلى تطبيق مبدأ العلية.

وتوسيع ذلك: أن بداهة ثبوت الواقع بنحوٍ كلّي تتشكل أولاً في مورد الوجودانيات التي تناول بالعلم الحضوري الذي لا يقبل الخطأ، ثم ينتزع مفهوم (الوجود) و(الواقع) من موضوعاتها، فتظهر بصورة (قضية مهملة) دالة على أصل الواقع، وبهذا يثبت أصل الواقع العيني إجمالاً بصورة قضية بدئية.

وإذا كان منشأ الاعتقاد بأصل ثبوت الواقع العيني هو العلم الحضوري بالواقعيات الوجودانية، فبناءً عليه لا يمكن إثبات الواقع الخارجي للإدراكات الجزئية، ومن جملتها إدراك الواقعيات المادية بنفس الطريقة؛ ذلك لأن هذه الواقعيات ليست من الأمور الوجودانية المعلومة بالعلم الحضوري، وإنما يتم إثبات الواقع الموضوعي للإدراكات الجزئية استناداً إلى مبدأ العلية، بأن يقال مثلاً: إن هذه الظاهرة الإدراكية (احتراق اليد عند مسها النار) معلولة لعلة معينة، وهذه العلة إنما تكون هي النفس (أنا المدرك)، أو شيئاً آخر خارجاً عنها، وبما أنني لم أجدها؛ لأنني لا أريد أن تحرق يدي، فلابد أن تكون عليها شيئاً خارجياً مستقلاً عن النفس.

### ● وحدة مفهوم الوجود

ونحاول في هذه النقطة تعرّف الإجابة عن هذا السؤال: هل إن (الوجود)

يُحمل بمعنى واحدٍ على جميع الموجودات أم لا؟ وبحسب الاصطلاح: هل الوجود مشتركٌ معنويٌ، أم له معانٍ متعددة، وهو من قبيل المشتركات اللغوistic؟ ومنشأ هذا البحث ما توهّمه بعض المتكلمين من أنَّ الوجود بالمعنى الذي ينسب إلى المخلوقات، لا يمكن نسبته إلى الله تعالى، ومن هنا ذهب بعض إلى أنَّ الوجود عندما ينسب إلى شيء، فإنه يصبح بمعنى ذلك الشيء، وزعم بعض آخر أنَّ للوجود معنيين: أحدهما ينحصر باتِّه تعالى، والآخر مشتركٌ بين جميع المخلوقات.

ومنشأ هذا التوهم هو الخلط بين خصائص المفهوم والمصداق، فإنَّ الذي لا يقاس بالمخلوقات في مورد الله سبحانه، إنما هو مصداق الوجود، وليس مفهومه، وانخلاف المصادر لا يؤدّي إلى الاختلاف في المفهوم.

ويمكن إرجاع هذا التوهم إلى الخلط بين المفاهيم الماهوية والفلسفية، وبيان ذلك: أنَّ وحدة المفهوم إنما تكون علامة على الماهية المشتركة بين المصادر، إذا كان المفهوم ماهوريًا، ومفهوم الوجود ليس كذلك، بل هو من المفاهيم الفلسفية، ووحدته تكون علامة على وحدة الحقيقة التي يلحظها العقل في مقام انتزاعه، وهي: حقيقة طرد العدم.

وقد تقدَّم الفلسفة المسلمين بأدلة متعددة لردَّ التوهم المذكور بكلٍّ شقيقٍ، أما السقُّ الأول، فرَدَه: لو كان للوجود نفس معنى الموضوع الذي يحمل عليه، لزم أن يعود الحمل في الهليات البسيطة، الذي هو من قبيل الحمل الشائع، إلى الحمل الأولى والبديهي، ولزم أيضًا أن تكون معرفة الموضوع والمحمول فيها واحدة، بحيث إذا لم يفهم أحدٌ معنى الموضوع، فإنه لا يفهم أيضًا معنى المحمول، وهذا اللازم واضح البطلان.

وأما السقُّ الثاني، فرَدَه: لو كان معنى الوجود المستعمل في مورد الله تعالى،

غير معناه في الممكنات، لزم أن ينطبق نقىض معنى كلّ منها على الآخر؛ ذلك لأنّه ليس هناك شيء لا يصدق عليه أحد النقىضين، ونقىض معنى الوجود في الممكنات هو العدم، فإذا لم ينطبّق الوجود - بهذا المعنى المقابل للعدم - إلى الله، فلابد من نسبة نقىضه وهو (العدم) الله تعالى، فيكون الوجود المنسوب إليه أحد مصاديق العدم، وبطلاّته واضح.

فلا شكّ إذن في أنّ الكلمة (الوجود) تحمل على جميع الأشياء بمعنى واحد، ولا يلزم من وحدة مفهوم الوجود أن تكون جميع الموجودات ذات ماهية واحدة.

### ● المفهوم الاسمي والمفهوم الحرفي للوجود

نتحدث هنا عن اشتراك مفهوم (الوجود) بين المعنى الاسمي المستقلّ، والمعنى الحرفي الريطي، وبيانه: أنّه يلحظ في القضية المنطقية، مضافةً إلى المفهومين الاسميين المستقلّين (الموضوع والمحمول) مفهوم آخر هو الرابط بينهما، وهذا المفهوم من قبيل المعانى الحرافية، ليس قابلاً للتصور مستقلاً، بل لابد من إدراك معناه ضمن الجملة، والمنطقيون يطلقون على هذا المعنى الحرفي اسم (الوجود الريطي أو الرابط) في مقابل المعنى الاسمي الذي يمكن جعله محمولاً، ولهذا يسمّونه بـ (الوجود المحمول).

وقد صرّح صدر المتألهين بأن استعمال الكلمة (الوجود) في المعنى الحرفي هو حسب اصطلاح خاص غير المعنى المشهور والمصطلح عليه حيث يكون معنى اسمياً ومستقلاً، وعليه لابد من اعتبار استعمال الكلمة الوجود في هذين المعنيين من باب المشترك اللغطي:

إلا أن هذه الملاحظة غابت عن البعض، فاعتبر مفهوم الوجود مشتركاً معنّياً مطلقاً، بل حاول بعضهم إثبات الوجود العيني للرابط أيضاً.

والحق: أنَّ الوجود الراهن في القضايا لا يعني كون الوجود الراهن عينياً، وأنَّ الأحكام الفلسفية لا يمكن استنتاجها من الأحكام المنطقية، وقد وقع هنا الخلط بين المفاهيم المنطقية والمفاهيم الفلسفية، أدى إلى تعميم أحكام القضية المتعلقة بالمفاهيم الذهنية ليشمل المصاديق الخارجية، وبناءً على هذا الأساس انكر بعضهم وجود النسبة في القضايا الهلية البسيطة، بسبب أنه لا يمكن تصور نسبة بين الشيء وجوده.

ويلاحظ على ذلك: أنَّ وجود النسبة في آية قضية تحكي أمراً بسيطاً، لا يستلزم الوجود الخارجي للنسبة في مصداقها، بل لا يمكن اساساً اعتبار النسبة من الأمور العينية الخارجية، وغاية ما يمكن قوله: إن النسبة في الهليات البسيطة عالمة على وحدة مصدق الموضوع والمحمول، وفي الهليات المركبة عالمة على الاتحاد العيني بينهما.

### ● الوجود والموجود

يلاحظ: أنَّ كلمة (الوجود) - وهي مصدر اشتراق كلمة (الموجود) - هي مصدر يتضمن معنى (الحدث)، وينسب إما إلى الفاعل أو إلى المفعول، كما أنَّ كلمة (الموجود) اسم مفعول يتضمن معنى وقوع الفعل على الذات.

واللفاظ التي تستعمل في اللغة العربية بصورة مصدر، تجرَّد أحياناً من معنى النسبة إلى الفاعل أو المفعول، وتستعمل بصورة اسم مصدر، فتدل على أصل الحدث، وعليه فالوجود أيضاً يمكن أن يكون له معنى اسم المصدر، وان الألفاظ الدالة على الحدث لا يمكن حملها على الذوات مباشرة، فمثلاً لا يمكن حمل (المشي) الذي هو مصدر على شيء أو شخص، بل لا بد منأخذ مشتق منه ك (الماشي) لجعله ممولاً، أو إضافة المصدر إلى لفظ يتضمن معنى

المشتق مثل (ذو)، كأن يقال: على ذو شجاعة: ..... .  
 ..... والقسم الأول يسمى اصطلاحاً بـ (حمل هو هو) كحمل (الحيوان) على (الانسان)، والقسم الثاني يسمى بـ (حمل ذي هو) كحمل (الحياة) على الانسان. ..... .  
 ..... وكما يلاحظ ان هذه البحوث تتعلق بقواعد اللغة، وهي اعتبارية تختلف باختلاف اللغات، ولكن لما كانت علاقة اللفظ بالمعنى قد تؤدي الى اشتباكات في الدراسات الفلسفية، كان لابد من التنبيه على أن استعمال كلمتي (الوجود) و(الموجود) في البحوث الفلسفية لا يتضمن تلك الخصائص اللغوية، بل إن الالتفات الى تلك الخصائص قد يضلل الذهن عن إدراك المعانى المقصودة في البحث الفلسفي: ..... .

فالفلسفه حينما يستعملون كلمة (الوجود) لا يقصدون منها المعنى المصدرى الحال على الحدث، وعندما يستعملون كلمة (الموجود) لا يقصدون المعنى المشتق واسم المفعول.

فمثلاً عندما يقولون: إن الله تعالى وجود ممحض، لا يريدون بهذا التعبير معنى (الحدث) والتنسبة الى فاعل أو مفعول، أو معنى الكيفية ونسبتها الى الذات، ولا يتصح الاشكال عليهم بأنه كيف تطلقون لفظ (الوجود) على الله سبحانه، مع أنه لا يجوز حمل المصدر على الذات؟ ..... .

وحيثما يستعملون كلمة (الموجود) لوصف جميع الواقعيات بحيث تشمل واجب الوجود وممكناً الوجود، لا يفهم من الكلمة معنى اسم المفعول، ولا يمكن الاستدلال -بناءً على ذلك- بأن مقتضى اسم المفعول أن يكون له فاعل، إذن واجب الوجود أيضاً له فاعل: ..... .

وكذلك لا يصح أن يقال: إن كلمة (الموجود) لم تكن لها مثل هذه الدلالة، إذن لا يصح استعمالها بالنسبة لواجب الوجود، فلا يجوز القول: إن الله موجود: ..... .

ومنه يتبيّن: أنَّ الدراسات اللغوية لا مجال لها في الفلسفة ، واقحامها فيها لا ينبع سوى الانحراف في التفكير ، فلابد من الالتفات بدقة للمعاني الاصطلاحية للكلمات ، وتشخيص الموارد التي لا تتفق فيها هذه المعاني الاصطلاحية مع المعاني اللغوية والعرفية أو اصطلاحات سائر العلوم ، لكي لا يحصل خلط أو اشتباه. والحاصل: إن المفهوم الفلسفي للوجود يساوي مطلق الواقع ، وهو المقابل للعدم ، وحسب الاصطلاح هو نقىض العدم ، ولهذا فهو يشمل الذات الالهية المقدسة ، والواقعيات المجردة والمادية ، الجواهر منها والأعراض ، والذوات والحالات.

وهذه الواقعيات العينية عندما تتعكس في الذهن بصورة قضية ، فإنه يؤخذ منها على الأقل مفهومان إسميان ، يحتل أحدهما طرف الموضوع ، ويكون عادة من المفاهيم الماهوية ، ويحتل الآخر الذي هو مفهوم (موجود) طرف المحمول ، وهو من المفاهيم الفلسفية ، وكونه محمولاً يقتضي أن يكون مشتقاً.

## ٣٣) الوجود والماهية

### ● الارتباط بين مسائل الوجود والماهية

تقديم أن الواقع العيني ينعكس في الذهن بصورة قضية تسمى بـ (الهليّة البسيطة) ، وهي تكون في الأقل من مفهومين اسميين مستقلين ، أحدهما الذي يقع في طرف الموضوع (مفهوم ماهوي) ، ويمكن اعتباره قالباً مفهومياً لحدود الموجود العيني ، والآخر الذي يقع في طرف المحمول هو مفهوم (موجود) ، وهو من (المعقولات الفلسفية) ، ويدل على تحقق مصداق تلك الماهية ، وبهذه الصورة يؤخذ مفهومان مختلفان من حقيقة واحدة بسيطة ، لكلٍّ منها احكام وميزات خاصة.

### ● كيفية تعرُّف الذهن مفهوم الماهية

أما بالنسبة لظهور المفاهيم الماهوية في الذهن ، فهناك آراء مختلفة بشأنه ، تعرّفنا قسماً منها في بحث نظرية المعرفة ، وذهبنا إلى تصحيح الرأي الذي يفسر وجود هذه المفاهيم في الذهن بأنّ هناك قوة ذهنية خاصة تسمى (العقل) هي

التي تنتزع هذه المفاهيم من المدركات الخاصة بصورة ذاتية ، وتصف هذه المفاهيم بالكلية وقابلية الالتباق على مصاديق لا عد لها ، إلا أن المشهور بين الفلاسفة هو الرأي الذي طرحته المشاوون ، وهو: أن إدراك الماهيات يحصل عن طريق تجريد المدركات الخاصة من عوارضها المشخصة .

وخلاصة رأيهم: إننا عندما نقارن عدة أفراد من الإنسان - مثلاً - مع بعضها ، نجد أن هذه الأفراد رغم اختلافها في الطول واللون والذكاء وسائر الأوصاف الخاصة ، تشتراك جميعاً في حقيقة واحدة تكون منشأ لآثار مشتركة بينها ، والصفات الخاصة بكل فرد هي في الواقع مشخصات ذلك الفرد التي تميزه عن سائر الأفراد ، والذهن يحصل على المفهوم الكلّي لالاتساع بوساطة حذف المشخصات الفردية ، ويسمى هذا المفهوم الكلّي بـماهية أفراد الإنسان .

وعليه: فالماهية تكون في الخارج مخلوطة دائمًا بالخصائص المتأدية إلى تشخيصها ، والعقل وحده الذي يستطيع تجريدها من جميع عوارضها المشخصة ، وادراك (الماهية) الصرفة المجردة من الخصوصيات .

إذن ما يدرك بعد التجريد إنما هو أمر مترون في الخارج بالخصوصيات الفردية والعارض المشخصة ، ويتعدد ويكتثر بكثرة العوارض ، ولكنه بعد أن يجرده العقل ، لا يكون قابلاً للتعدد ، ومن هنا قالوا: (صرف الشيء لا يثنى ولا يتكرر) ولكن هذا الرأي لا يخلو من إشكال؛ إذ يرد عليه:

أولاً - كيف يتم التجريد وانتزاع الماهية من الأنواع المختصرة بفرد واحد . ثانياً - إن الععارض نفسه لها ماهيات بحسب رأيهم ، فكيف يمكن إدراك هذه الماهيات ، مع عدم إمكان القول بأنه يوجد لكلّ أمر عرضي ععارض مشخص له ، وبتجريده عنها نحصل على ماهيته الكلية؟

فالحق: أن المفهوم الماهوي إدراك إإنفعالي يحصل للعقل ، ويكتفي في

الحصوله تقدم إدراك شخصي واحد فحسب، كما أنَّ الإدراك الخيالي أيضًا إدراك انتفعالي خاص يتحقق بعد إدراك حسي واحد في قوة الخيال، فمثلاً عندما ترى أعيننا لوناً أبيض، فإن صورته الخيالية تعكس في قوة الخيال، ومفهومه الكلي ينعكس في العقل، ويعبر عنه بـ(ماهية البياض)، ومثل هذا يجري في سائر المدركات الحسية والشخصية.

## ● كيفية تعرُّف الذهن مفهوم الوجود

وأما بالنسبة لمفهوم (الوجود) أو (الموجود) فقد اكتفى الفلاسفة القدماء بالقول: إنه من المفاهيم العقلية البديهية، ولم يتعرضوا للكيفية حصول الذهن على هذا المفهوم، وفي هذا العصر حاول العلامة الطباطبائي رض بيان ذلك بما حاصله: «إن الإنسان يدرك - في البدء - بالعلم الخضوري الوجود الرابط في القضايا، وهذا الادراك في الواقع فعل نفسي، يأخذ الذهن منه مفهوماً حرفاً، ثم ينظر إلى هذا المفهوم بصورة مستقلة وينتزع المفهوم الاسمي للوجود بقيد الإضافة (الوجود المضاد)، ثم يقوم بحذف قيده فيدركه بشكل مطلق، ففي جملة (على عالم) مثلاً، يأخذ الذهن أولاً معنى الوجود الرابط من حكم النفس بثبوت العلم لعلّي، وهو معنى حرفي لا يمكن تصوره إلا في ضمن الجملة، ثم يلاحظه بصورة مستقلة، كما يلاحظ المعنى الحرفي ل(من) مستقلاً ويفسره بـ(الابتداء)، فيقول: الكلمة (من) تدل على الابتداء، وبهذه الصورة يحصل على معنى (ثبوت العلم لعلّي)، وهو مفهوم إضافي يتضمن معنى النسبة، ثم يحذف جبائية الإضافة والنسبة، فيحصل على المعنى المستقل والمطلق لـ(الوجود).

وبالإمكان تقديم بيان أبسط لتعريف الذهن على مفهوم الوجود وسائل المفاهيم الفلسفية، وخلالصيغة:

عندما تشاهد النفس في ذاتها إحدى الكيفيات النفسانية كالخوف مثلاً، فإنه بعد زوال هذه الكيفية تقوم النفس بالمقارنة بين حالتيها: حالة الخوف وحالة فقدانه، فيستعد الذهن لانتزاع مفهوم (وجود الخوف) من الحالة الأولى، ومفهوم (عدم الخوف) من الحالة الثانية، وبعد تجريدهما من قيد الأضافة والنسبة، يحصل على مفهومي (الوجود) و(العدم) بصورة مطلقة.

وقد تقدم أنَّ هناك فروقاً بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية، من جملتها أنَّ الفئة الأولى تتعكس في الذهن بشكل ذاتي، وأما الفئة الثانية، فإنها تحتاج إلى نشاط ذهني، ومقارنة وتحليل؛ وقد لاحظنا هنا كيف يتمكن الذهن بفضل المقارنة بين حالتين نفسانيتين من انتزاع هذين المفهومين المتقابلين، وهما: الوجود والعدم.

## (٣٤) أحكام الماهية

### • اعتبارات الماهية

تقدّم أنّ ماهيّة كُلّ موجود في الخارج ، تكون مخلوطة بالعوارض المشخّصة ، وأما الماهيّة الخالصة الصرفة فهي لا تتحقّق أَلَّا في الذهن .  
وعليه فهناك اعتباران للماهيّة :

أحدّهما: الماهيّة المقيدة أو المخلوطة التي تتحقّق في الخارج .  
والآخر: الماهيّة المجردة التي يمكن تصورها في الذهن فحسب .  
ويسمّى الأول بـ (اعتبار الماهيّة بشرط شيء)، ويسمّى الثاني بـ (اعتبار الماهيّة بشرط لا)، ومقسّم هذين الاعتبارين هو اعتبار ثالث، للماهيّة يطلقون عليه اسم (اعتبار الماهيّة لا بشرط)، وهذا الأخير لم تلحظ فيه الحيّة الخارجية والاختلاط بالعوارض ، ولا الحيّة الذهنية والخلو من العوارض ، ويسمّونه أيضًا بـ (الكليّ الطبيعي).

وهم يعتقدون أنّ الكليّ الطبيعي لمّا كان خالياً من قيد الاختلاط وقدّد التجريد ، فإنه يجتمع مع كلا الاعتبارين ، أي أنه موجود في الخارج مع الماهيّة

المقيّدة ، موجود في الذهن مع الماهية المجردة ، ومن هنا فانهم يقولون: (الماهية من حيث هي ليست الاهي ، لا موجودة ولا معدومة ، لا كليلة ولا جزئية) ... والمراد بذلك: أننا اذا لاحظنا ذات الماهية مع قطع النظر عن أيّة حقيقية أخرى ، فسوف نجد مفهوماً فحسب ، لا يتضمن معنى الوجود ولا معنى العدم ، ولا يستلزم معنى كونه كلياً ولا معنى كونه جزئياً، ولهذا فإنه يتصرف تارة بالوجود ، وأخرى بالعدم ، ويتصف تارة بكونه كلياً ، وأخرى بكونه جزئياً ، وكلها صفات خارجة عن ذاته ، ولأجل ذلك تحمل عليه بالحمل الشائع ، لا الذاتي ؛ لعدم تحقق الوحدة المفهومية بينها وبينه.

والملاحظة التي يجب الإشارة إليها هنا هي: أنَّ اعتبارات الماهية أمن ذهني صرف ، أي: أنها شيء اعتباري ليس له أي منشأ عيني وخارجي.

### ● الكلي الطبيعي

أوضح مما تقدم أن الكلي الطبيعي هو: الاعتبار المقسمي اللاشرط للماهية ؛ إذ لم يلحظ فيه أي قيد ، حتى قيد التجريد والخلو من العوارض أو الوجود الخارجي ، وكلمة (الكلي) إشارة لاشتراكه بين الأفراد ، وكلمة (ال الطبيعي) إختراره من (الكلي المنطقي) و(الكلي العقلي) ؛ إذ يقصد من الأول نفس مفهوم (الكلي) الذي يعرض المفاهيم الأخرى في الذهن ، ويقصد من (الكلي العقلي) المفاهيم المعروضة ، ومن جملتها الماهية المجردة التي هي (بشرط لا) ؛ فانها تتحقق في ظرف العقل فحسب ، وتكون المصداق الذهني لمفهوم الكلي المنطقي.

والسؤال المطروح فلسفياً بشأن (الكلي الطبيعي) هو: هل أنه موجود في الخارج أيضاً ، أم أنَّ وجوده منحصر في مجال الذهن ؟ ذهب بعض إلى وجود الكلي الطبيعي خارجاً ، ويشتدوا بذلك بأن الكلي

الطبيعي هو المقسم للإعتبران الآخرين للماهية، وهما: اعتبار الاختلاط واعتبار التجريد، وكونه مقسمًا لهما يقتضي أنه موجود ضمن كل واحد من قسميه، فيكون موجوداً في الماهية العقلية المجردة، وفي الماهية المخلوطة، ولما كان ظرف وجود الماهية المخلوطة هو الخارج، فعليه لا بد أن يكون الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج أيضاً.

ويلاحظ على ذلك: أن صحة هذا الاستدلال تتوقف على كون التعبير بد(الماهية المخلوطة) تعبرأً حقيقياً حالياً من المسماحة، بينما يكون الموجود الخارجي مخلوطاً من الماهية المعروضة ومن العارض المشخصة، أو مركباً من الماهية والوجود، ولكن هذا الأمر ليس قابلاً للإثبات، وسوف تتناول هذه النقطة بترضيح أكثر في الدروس المقبلة.

وقد أشكل على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج بأنه ينافي ما تقدم من أن أي موجود خارجي لا يتحقق بوصف الكلية، وعليه كييف يمكن التسليم بوجود شيء في الخارج يسمى (الكلي الطبيعي)؟

ولأنجل ذلك صرخ المحققون من القائلين بوجود الكلي الطبيعي، بأنهم لا يقصدون أن له وجوداً مستقلاً ومتهازاً عن الأفراد، وإنما يقصدون أنه يوجد بوجود أفراده، وبعبارة أخرى: إن الكلي الطبيعي لا يتحقق بوصف الكلية في ظرف الخارج، وإنما الموجود في ظرف الخارج أمر مشترك بين الأفراد، وهو بعينه يتحقق في الذهن أيضاً، وهنا يتصف بالكلية.

### ● علة تشخيص الماهية

علمنا أن الكلي الطبيعي هو نفس الماهية مأخوذة لا بشرط، أي: لم يلحظ فيها أي قيد، ولكنها تقبل الاجتماع مع أي قيد أو شرط، ولهذا فهي تجتمع في

الذهن مع الماهية المجردة التي هي بشرط لا، وتصف بالكلية، وتحتاج في الخارج مع الماهية المخلوطة وتصف بالجزئية.

ومن الواضح أن اجتماع الكلي الطبيعي مع الماهية المجردة أو الماهية المخلوطة ليس معناه أن هناك ماهيتين مستقلتين تجتمعان أو تدعمن إحداهما في الأخرى، وإنما المقصود هو اجتماع اعتبارين، أي: عندما تقرر الماهية في الذهن فإن العقل يستطيع أن يلاحظها بشكلين، أحدهما: أن يلتفت إلى أصل المفهوم من دون أن يلاحظ حقيقة خلوه من العوارض المشخصة، وهذا هو نفسه الاعتبار الابشري والكلي الطبيعي، والآخر: أن يلاحظ معه حقيقة تجرده من العوارض أيضاً، وهذا هو نفسه اعتبار الماهية بشرط لا.

كما أن الذهن يستطيع أن يلاحظ الماهية في الخارج بشكلين أيضاً: أولهما: أن ينظر إلى أصل الماهية المشتركة بين الذهن والخارج، وهذا هو الاعتبار الابشري والكلي الطبيعي.

وثانيهما: أن ينظر إلى حقيقة اختلاطها بالعوارض، وهذا هو اعتبار التقييد والماهية بشرط شيء.

والسؤال الآن: ما هو الشيء الذي يؤدي إلى اتصف الكلي الطبيعي بالجزئية، مع أنه ذاتاً لا يقتضي مثل هذا الوصف؟ وبعبارة أخرى: ما هو ملاك تشخيص الماهية؟

وقد أجبت عن هذا السؤال بأن الموجب لاتصاف الماهية بالجزئية والشخص هو اختلاطها بالعوارض المشخصة الذي هو من لوازم الماهية الموجودة في الخارج، كما أن الموجب لاتصاف الماهية بالكلية هو خلوها من هذه العوارض، وهو من لوازم الماهية الموجودة في الذهن.

وهذا الجواب ليس صحيحاً؛ إذ يزد عليه:

أولاً: أثنا نسأل عن ماهية كل واحد من تلك العوارض بأنه ما هو الشيء الموجب لجزئيته وتشخصة حتى يكون سبباً في تشخيص الماهية المعروضة له؟ ثانياً: أن لازم هذا الجواب أن الماهية الذهنية إذا افترنت بالعوارض تصبح جزئية ، والماهية الخارجية إذا تجردت من العوارض تصبح كلية ، وهذا مما لا يمكن قبوله ؛ وذلك لأن الكلية مفهوم عقلي يعني: قابلية الانطباق على مصاديق متعددة ، وهذا أمر لا يمكن سلبة عنه بالافتراض بالعوارض ، وال موجود الخارجي أيضاً إذا فرض مجدداً من العوارض ، لا يكتسب قابلية الصدق على أفراد عديدة ، فإن الذين يعتبرون وجود المجردات خالياً من العوارض لا يستطيعون القول: إنها كلية ؛ وذلك لأنها لا توجد فيها خاصية الحكاية عن أفراد متعددين:

والجواب الصحيح هو ما طرحة الفارابي حلاً لمسألة ملاك تشخيص الماهية ، وخلاصته: أن التشخيص لازم ذاتي للوجود ، وأن الماهية لا تتعين إلا في ظل الوجود ، أي: إن الماهية من جهة كونها مفهوماً كلياً وقابلة للصدق على أفراد متعددين ، لا تشخيص ولا تعين إطلاقاً وإن اسْتَحْصَرَتْ في فرد ب بواسطة إضافة عشرات القيود إليها ، وذلك لأن العقل لا يرى عندئذ من المستحيل صدق ذلك المفهوم المقيد على أفراد متعددين مفترضين ، وإن كان لا يوجد له في الخارج سوى فرد واحد.

واذن فليس من الصحيح البحث عن ملاك التشخيص في انضمام واقتراض الماهيات الأخرى ، وإنما الوجود العيني هو المتشخص الذي ليس له قابلية الصدق ذاتاً على أي موجود آخر ، وأساساً فإن الصدق والحمل هما من خصائص المفاهيم. والحاصل: أن الوجود هو المتشخص ذاتاً ، وكل ماهية تتصف بالجزئية والتشخص ، فذلك بلحاظ اتحادها بالوجود.

ولعل جواب الفارابي هذا أولاً بذرة للقول بـ (أصلية الوجود) ، نمت تدريجياً حتى ظهرت في زمن صدر المتألهين بصورة مسألة مستقلة وأساسية في الحكمة المتعالية.

## ٣٥) أصلية الوجود

إن أول مسألة تطرح بعد الانتهاء من البحث عن مفهوم الوجود، هي: هل لهذا المفهوم مصداق، أم أنه من قبيل بعض المفاهيم التي لا واقعية لها كمفهوم شريك الباري واجتماع التقىضين؟

وهذا هو البحث المعنون بـ(أصلية الوجود)، وعادة ما يطرح بهذه الصورة وهي: هل الوجود أصيل أو الماهية اعتبارية، أم أن الماهية هي الأصيلة والوجود اعتباري؟

ويستمد هذا البحث أهميته من توقف حلّ كثير من المسائل الفلسفية على إثبات أصلية الوجود، وأن كلّ طرق الحلّ التي تفتقر على أساس القول بأصلية الماهية تنتهي إلى طريق مسدود، وقد لاحظنا ذلك في مسألة تشخيص الماهية وأنها لا يوجد لها حلّ صحيح بناءً على أصلية الماهية.

ونشير هنا إلى مسألتين فلسفيتين مهمتين، تشكل كلّ منهما أساساً لحلّ مسائل فلسفية أخرى، وهما:

- أولاً - مسألة العلية وحقيقة علاقة المعلول بالعلة، فإن نتبيجتها على أساس

أصلة الوجود هي: عدم استقلال المعلول عن علته المانحة لوجوده، ويترافق على هذا حلًّ كثير من المسائل المهمة، من قبيل نفي الجبر والتقويض، وإثبات التوحيد الأفعالي.

وثانياً - مسألة الحركة الجوهرية الاستدادية والتكمالية، فان بيانها متوقف أيضاً على التسلين بأصلة الوجود، وسوف يأتي تفصيل ذلك كله في محله. ويحسن أن نمهد للبحث بتوضيح معاني الألفاظ الواردة في المسألة، وهي: الوجود، الماهية، الأصلة، الاعتبار.

### ● الوجود

يطلق (الوجود) تارة ويراد به المعنى الحرفي الذي يكون رابطاً في القضايا، ومن الواضح أنَّ هذا المفهوم ليس قابلاً للتصور مستقلاً، كما هو الحال في جميع المعاني الحرافية، وإنما يدرك معناه ضمن معنى الجملة ككل، ويسمى بـ (الوجود الرابط).

ويطلق تارة أخرى، ويراد به ذلك المفهوم البدائي الذي تقدم الكلام عليه. ويطلق ثالثة ويراد به نفس الحقيقة العينية التي يتالف منها الواقع

الخارجي، والتي تمحى عنها بالمفهوم العام البدائي، وموارد البحث ومحل النزاع هو الوجود بمعناه الثالث.

### ● الماهية

تستعمل هذه الكلمة في الفلسفة بمعنيين أحدهما أعم من الآخر، وهم يعرّفون المعنى الاصطلاحي الأخص بأنه: (ما يقال في جواب ما هو)، وهذا المعنى هو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصورها تصوراً تاماً، أو: هو قالب

ذهنيٌّ كليٌّ للموجودات العينية، أو الحد العقلي الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة، ومن الطبيعي أنها لا تستعمل بهذا المعنى إلا في مورد الموجودات القابلة للمعرفة الذهنية، والتي لها حدود وجودية خاصة تتعكس في الذهن بشكل مقولات أولى، أو (مفاهيم ماهوية)، وأما الحقائق الوجودية التي لا حد لها مثل (الواجب) تعالى، فإنها ليست لها ماهية بالمعنى الأخص.

واما المعنى الاصطلاحي الأعم للماهية، فيعرفونه بأنه: (ما به الشيء هو هو)، أي: ما به يتحقق الشيء، وهي بهذا الاصطلاح تكون شاملة للماهية بالمعنى الأخص، وللموجودات التي لا ماهية لها بالمعنى الأول كالذات الالهية (المنقدسة) وللعدم، وبالنسبة لهذا الاصطلاح يقولون بالنسبة لله تعالى: ((الحق ماهيته إينيته)، أي: أن ماهية الله هي وجوده.

والمقصود من الكلمة (الماهية) في مورد البحث هو الاصطلاح الأول، ولكن ليس مفهوم هذه الكلمة، أو الماهية بالحمل الأولي، بل مصداق هذا المفهوم، كالإنسان والماء والنار، أي: الماهية بالحمل الشائع.

### ● الأصالة والاعتبار

تطلق الأصالة والاعتبار فلسفياً على معانٍ متعددة، والمراد منها هنا: إننا بعد أن آمنا بأن هناك حقيقة وواقعًا وراء وجودنا الخاص، نطرح هذا السؤال: هل هذه الواقعية هي مصداق الوجود أو الماهية؟

فإن قلنا: إنَّ هذه الواقعية هي مصداق لمفهوم الوجود أولاً وبالذات، فهذا معناه: أنَّ الوجود هو الأصيل، فيكون هو المنشأ لهذه الآثار الخارجية المترتبة على ذلك الوجود الخاص، وهذا هو معنى (الأصالة)، ويعاينها (الاعتبار)، ومعناه: إن مفهوم الوجود ليس له مصداق في الواقع العيني، فلا يكون هو المنشأ للآثار

## الخارجية.

فإذن معنى (الأصل) هو الذي يبدأ الواقع الخارجي ويكون منشأ للآثار، بخلاف (الاعتباري)؛ فإنه ليس كذلك.

### ● بيان محل النزاع

ولتقرير محل النزاع نقول: إن الواقع العيني ينعكس في الذهن بصورة قضية هلية بسيطة موضوعها مفهوم ماهوي (الإنسان)، ومحملها مفهوم فلسي. هو (الوجود) الذي يحمل حمل اشتغال على الموضوع، فيظهر بصورة (الإنسان موجود)، ومن الطبيعي أن كل واحد منهما قابل للجمل الحقيقية على الواقع العيني، فيمكن القول: (هذا الشخص الخارجي إنسان)، كما يمكن القول: (هذا الشخص الخارجي وجود)، ومن هنا يطرح هذا السؤال: هل الواقع العيني مصدق للمفهوم الماهوي، فيكون هو منشأ الآثار التي ترتب عليه خارجاً، وأما المفهوم الفلسي وهو (الوجود) فإنه يحمل على الخارج بواسطة المفهوم الماهوي، ومن هنا يتصف بالفرعية والثانوية، أم أن الواقع العيني هو مصدق لمفهوم (الوجود)، والمفهوم الماهوي ليس إلا انعكاساً ذهنياً لجدود الواقع، و قالباً ذهنياً للوجود العيني، فيكون هو المتصف بالفرعية والثانوية؟

فإذا اخترنا الشق الأول، وقلنا: إن الواقع العيني هو المصدق الذاتي - وبلا واسطة - للماهية، كنا من القائلين بأصلية الماهية واعتبارية الوجود، وإن اخترنا الشق الثاني، وقلنا: إن الواقع العيني هو المصدق بالذات - وبلا واسطة - لمفهوم الوجود، كنا من القائلين بأصلية الوجود واعتبارية الماهية.

وسوف نعرض في البحث التالي لبيان الأدلة على أصلية الوجود، واعتبارية الماهية.

## (٣٦) أدلة أصلية الوجود

هناك أدلة متعددة على أصلية الوجود واعتبارية الماهية، نستعرض هنا ثلاثة منها.

الدليل الأول - تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم:  
وهذا الدليل يتركب من مقدمتين:

الأولى - أن الوجود والعدم أمان خارجان عن ذات الماهية، وأنها في ذاتها متساوية النسبة لـكلـ منها، فيمكن أن تكون موجودة، ويمكن أن تكون معدومة.  
ويبيان ذلك: أننا إذا لاحظنا أية ماهية، وجدنا أن هناك أموراً ذاتية لها داخلة في معناها، كالجسمية والحيوانية بالنسبة لماهية الإنسان، وأن هناك أموراً خارجة عنها عارضة عليها كالبياض والسودان بالنسبة لماهية الجسم.

وخاصية الأمور الأولى أنها إذا حملت على الذات استحال حمل نقيضها عليها، بخلاف الأمور الثانية؛ فانها تحمل هي ونقيضها على الذات، فلا يمكن أن يقال - مثلاً -: الإنسان يمكن أن يكون حيواناً، ويمكن أن لا يكون؛ لأن الإنسان حيوان بالضرورة، وهذا بخلاف حمل البياض على الجسم؛ فان الجسم وإن كان

بحسب الواقع إما أبيض أو لا، إلا أنه متساوي النسبة اليهما. والوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية من قبيل الفئة الثانية، فانهما خارجان عن ذات الماهية؛ إذ لو كان الوجود ذاتياً للماهية لاستحال حمل العدم عليها، وكذلك الأمر بالنسبة للعدم، وعليه فلا الوجود جزء من الماهية مقوم لها، ولا العدم، وهذا ما يعبر عنه باستواء نسبتها اليهما معاً، ومن هنا، فإذا تحققت علة وجود الماهية، اتصفت بأنها موجودة، وإذا لم تتحقق علة وجودها اتصفت بأنها معدومة.

والنقطة الثانية - أننا نرى أنَّ مفهوم الإنسان - مثلاً - يحمل عليه أنه موجود، وهذا يعني أنَّ الإنسان خرج عن حد الاستواء إلى استحقاق حمل الوجود عليه، وحينئذ نسأل: هل حصل شيءٌ آخرٌ الماهية من حد الاستواء وجعلها مستحقة لحمل الوجود عليها أم لا؟

فإن لم يحصل شيءٌ بخرجها من حد الاستواء، ومع ذلك استحقت حمل الوجود عليها، لزم من ذلك أن تكون من حيث هي مستحقة لحمل الوجود عليها، وهذا خلاف ما ثبت من استوايتها في ذاتها، وهو الانقلاب المحال في الذات. إذن لابد من حصول شيءٌ بخرج الماهية من حد الاستواء لكي تستحق حمل الوجود عليها، وبما أنَّ هذا الشيء المخرج لا يمكن أن يكون هو الماهية؛ لأنَّها متساوية النسبة، فلابد أن يكون الوجود هو الذي يعطي الأصلية للماهية، و يجعلها مستحقة لحمل الوجود عليها، ومن هنا تكون منشية الآثار للناتج لا للخارج، والمخرج هو الوجود.

### الدليل الثاني - الماهيات مثار الكثرة

وهذا الدليل يتتألف من ثلاثة مقدمات:

الأولى - إن الماهية في مقام ذاتها، ومع قطع النظر عما هو خارج عنها، ليست إلا نفس مقوماتها، فإذا لوحظت ماهية مَا، مع ماهية أخرى مغايرة لها، تكون الغيرية

لا محالة مستندية إلى نفس ذاتيهما، ومن هنا فإن الماهيات هي مبنية على التغاير والاختلاف.

الثانية - أن العمل هو الإتحاد في جهة والاختلاف في جهة أخرى، فلابد ليصح العمل من توفر شرطين:

١- التغاير بين الموضوع والمحمول؛ لأن الشيء الواحد من حيث هو واحد، لو جعل موضوعاً فلامحمول له، ولو جعل ممثلاً فلاموضوع له.

٢- أن يكون هناك نحو من الإتحاد بين الموضوع والمحمول؛ لأن القضية حكم بالاتحاد، والمتبادران من كل جهة لا تحصل فيها قضية، فمثلاً: الإنسان

حجر، قضية كاذبة، فنحتاج إذن إلى مناط وحدة لتتصدق القضية ويصح العمل.

الثالثة - أن تتحقق العمل ضروري.

وتأسساً على ذلك نقول: إن جهة التغاير مؤمنة بالماهيات؛ لأنها مثار الكثرة والتفاوت، وإنما الكلام في جهة الإتحاد، وهل هي الوجود أو الماهية؟ وبما أن

الماهية هي مثار المغایرة والاختلاف، فلا يمكن أن تكون هي أيضاً ملائكة للوحدة والإتحاد، فيبقى الاحتمال الآخر، وهو أن يكون الوجود هو ملاك الإتحاد، فعندما

نقول: الإنسان ضاحك، فإن الإنسان مغاير للضاحك ماهية، ولكنها متحدة ووجوداً، بمعنى أن المحمول موجود بعين وجود الموضوع.

وهذا دليل على كون الوجود أمراً أصيلاً حقيقة؛ إذ لو كانت الماهية أصيلة والوجود اعتباراً، لتحقق الركن الأول في العمل وهو التغاير، ولكن لا يتحقق الركن

الثاني وهو الإتحاد، وقد أشار السبزواري لهذا الدليل في منظومته بقوله:

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أثر.

أي: لو لم يكن الوجود أصيلاً لما حصلت الوحدة؛ لأن غير الوجود (الماهية) هو مثار الكثرة.

الدليل الثالث - عدم ترتيب الآثار على الماهية بالوجود الذهني:

وهذا الدليل يتتألف من مقدمتين:

الأولى - إن ارتباط الإنسان بالوجود الخارجي إنما يتم عن طريق الماهيات، بمعنى أن الرابطة بين العالم والمعلوم بالعرض هي رابطة ماهوية لا وجودية.

الثانية - إنَّ ماهية المعلوم بالذات (الصورة المدرَّكة عن الواقع الخارجي) هي عين ماهية المعلوم بالعرض (الرَّاقِعُ العَيْنِيُّ الذِّي تَحْكُمُ الصُّورَةَ عَنْهُ).

ـ وعلىه: فلو كانت الماهية أصلية ، وكان الوجود اعتبارياً ، وتعقلنا مفهوم النار .  
ـ مثلاً : للزم أن تتحقق في الذهن آثار النار الخارجية من الحرارة والإضاءة  
ـ والحرق ، وذلك بسبب الوحدة والعينية ما بين الماهيتيين الخارجية والذهنية ، وبما  
ـ أن منشأ الآثار هو الماهية . بحسب الفرض . وقد حصلت في الذهن ، فلا بد أن تكون  
ـ منشأ لنفس تلك الآثار التي كانت ثابتة لها وهي في الواقع الخارجي ، وبالتالي باطل  
ـ بالضرورة والوجود ، فتكون تلك الآثار للوجود لا للماهية ، فيكون هو الأصيل .

فان قيل: إن نفس الاشكال يرد على القول بأصالة الوجود أيضاً، فانه اذا كان أصيلاً ومنشأ للآثار، فانه لابد أن يكون في الذمن كذلك أيضاً، وهو خلاف الوجدان.

فالجواب: أنه سيأتي أنَّ الْوِجُودَ حَقِيقَةً مُشَكَّكةً ذَاتَ مَرَاتِبٍ مُتَعَدِّدةٍ، وَلَهَا فِي كُلِّ مَرْتَبَةٍ حُكْمٌ وَأَثَارٌ مُخْتَصَّةٌ بِهَا، وَمِنَ الْوَاضِعِ: أَنَّ الْوِجُودَ الْذَّهَنِيَّةُ وَالْوِجُودُ

الخارجي مرتبتان من الوجود، لكنّ منها آثاره الخاصة به، خلافاً للماهية؛ فإنه يستحبّ فيها الشكّ، فلابد أن تكون آثارها واحدة في كُلّ من الذهن والخارج.

● دفع شیوه‌تازه

## ● دفع شبہتین

الأولى - لو كان الوجود أصيلاً وهو واقع عيني ، للزم إمكان حمل مفهوم التمسك القائلون بأصالة الماهية ب شبكات أهمها هاتان الشبهتان:

(موجود) عليه، ومعنى هذا أنَّ للوجود وجوداً، إذن لابد أن نفرض لهذا الوجود أيضاً وجوداً عينياً آخر، وهو أيضاً يقع موضوعاً (موجود)، فهكذا إلى ما لا نهاية، ولازم ذلك أنَّ لكلَّ موجود عدداً لا ينهاهياً من الوجود، ومن هنا نفهم أنَّ الوجود أمرٌ اعتباريٌّ، وتكرار حمل (موجود) عليه تابع لاعتبار الذهن.

والجواب: إنَّ أساس هذه الشبهة هو الاستناد إلى التواعد اللغوية؛ ذلك أنَّ لفظ (موجود) لكونه مشتقاً، فهو يدلُّ على ذاتٍ قد ثبت لها مبدأ الاشتغال (وجود)، ولازم ذلك تعدد الذات والمبدأ، إذن عندما يُحمل مفهوم (موجود) على الوجود العيني، فلابد من فرض ذاتٍ قد ثبت لها مبدأ الاشتغال الذي هو أمرٌ آخر، وهكذا ولكننا ذكرنا أنَّ المسائل الفلسفية لا يمكن حلُّها على أساس المسائل اللغوية، ومفهوم موجود في العرف الفلسفى عالمة على التتحقق العيني والخارجي فحسب، سواءً كانت حقيقة التتحقق الخارجي في ظرف التحليل الذهني غير حقيقة موضوع القضية، أم كانت هي بنفسها، فمثلاً عندما يُحمل مفهوم (موجود) على ماهيةٍ ما، فإنه يُفيدُ أنَّ بين الموضوع والمحمول تعددًا وتغييرًا، ولكنه عندما يُحمل على ذات الوجود العيني، فإنَّ معناه: كونُ الوجود الخارجي عينَ حقيقة الموجودية الواقع ومنشأ انتزاع مفهوم (موجود)، لا أنه يوجد بوجود آخر.

الشبهة الثانية - لو كان الواقع العيني مصدراً بالذات للوجود، فمعناه: أنَّ أيَّ واقع، فهو بالذات موجود، ولازم ذلك أنَّ كلَّ واقعٍ خارجيٍ هو واجب الوجود، مع أنَّ الموجود بالذات هو الله تعالى فحسب.

والجواب: إنَّ هذه الشبهة ناشئة من الخلط بين اصطلاحين لكلمة (بالذات)؛ فإنَّ هذه الكلمة مشتركة لفظي؛ إذ تستعمل أحياناً في مقابل (بالمغير)، ومعناه: أنه لا توجد واسطة في الشيُوت، فيقال عن الله تعالى: إنه موجود بالذات، أي: ليس بالمغير،

وليس له علة موجودة ، فحمل موجود عليه ليس بحاجة الى واسطة في الثبوت .  
وتستعمل أحياناً اخرى في مقابل ( بالعرض ) ، ومعنىه: أنَّ حملَ محمولَ ما  
ليس بحاجة الى واسطة في العروض ، وان كان بحاجة الى واسطة في الثبوت ، كما  
يقول - بناءً على أصله: الوجود : إنَّ الواقع العيني مصدق بالذات للموجود ، ولكنه  
مصدق بالعرض للماهية .

وبحسب الاصطلاح الثاني يصبح وجود الله تعالى - الذي لا واسطة له في الثبوت وهو (بالذات) حسب الاصطلاح الأول - يصبح مصداقاً بالذات للوجود، وكذلك وجود بقية المخلوقات مع أنَّ لها علة موجودة وواسطة في الثبوت، ومعنى ذلك أنَّ الموجودية صفة حقيقة لوجودها، وليس صفة ل Maheriyatها، تتصف بالموجودية بالعرض.

## ٣٧) الْوِجُود حَقْيَقَةٌ وَاحِدَةٌ مُشَكِّكَةٌ

إنَّ مَسَأَةَ (وَحْدَةِ الْوِجُودِ) هِيَ أَهْمَمُ مَسَأَةٍ تُطْرَحُ بَعْدَ مَسَأَةَ (أَصَالَةِ الْوِجُودِ)؛ فَبَعْدَ أَنْ أَثْبَتَنَا تَحْقِيقُ الْوَاقِعِ الْعَيْنِيِّ الْخَارِجِيِّ، وَأَنْهُ مَصْدَاقٌ لِمَفْهُومِ الْوِجُودِ، وَأَنَّ الْوِجُودَ هُوَ الْأَصْبَلُ، وَأَمَّا الْمَاهِيَّةُ فَهِيَ أَمْرًا عَتَّابَيٌّ، يَقُولُ الْبَحْثُ بَيْنَ الْقَائِلِيْنَ بِأَصَالَةِ الْوِجُودِ، عَنِ الْحَقِيقَةِ الْوِجُودِ هَلْ هِيَ وَاحِدَةٌ أَمْ مُتَكَثِّرَةٌ؟ وَقَبْلَ اسْتِعْرَاضِ الْأَفْوَالِ فِي جَوَابِ هَذِهِ الْمَسَأَةِ، لَابْدُ مِنْ بَيَانِ الْمَرَادِ مِنْ الْأَلْفَاظِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي اعْنَوَانِهَا وَهِيَ (الْحَقِيقَةُ الْوِجُودُ، الْوَاحِدَةُ، التَّشْكِيكُ).

### ● حَقِيقَةُ الْوِجُودِ

تَطْلُقُ هَذِهِ الْكَلْمَةِ فِي مَوَارِدٍ مُتَعَدِّدَةٍ؛ فَقَدْ تَطْلُقُ وَيَرَادُ بِهَا خَصْوَصَةُ وَاجِبِ الْوِجُودِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَقَدْ تَطْلُقُ عَلَى الْكُنْهِ، فَيَقُولُ: إِنَّ حَقِيقَةَ الْوِجُودِ مَجْهُولَةٌ، أَيْ: كُنْهُهُ، وَهَذَا مَا ذَكَرَهُ السَّبِزُوَارِيُّ فِي مِنْظُومَتِهِ بِقُولِهِ عَنِ الْوِجُودِ: وَكُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ

وقد تطلق ويراد بها جميع مراتب الوجود ، فتشمل الوجود الواجب والوجود الممكн بجميع مراتبه ونشائه.

والمراد من (حقيقة الوجود) هنا ، هو هذا المعنى الأخير.

## ● الوحدة

إن الذهن عندما يواجه الواقع الخارجي ، يجد أنه يظهر بمظاهر متعددة وأمور متکثرة ومتخالفة ، من قبيل: (الإنسان ، الشجر ، الحجر ، الشمس) ، وكلها يحمل عليها أنها (موجودة) ، وهذه هي التي تسمى بـ (الماهیات) التي تؤلف الأجزاء المختصة في القضايا ، ونتيجة ذلك: أن الأصل القائل: إنَّ هناك واقعية ، يظهر في الذهن بنحو آخر يتمثل بأن هذه الواقعية متکثرة ومتعددة ، ومن هنا يطرح هذا

السؤال: هل أنَّ هذه الكثارات التي تتعكس في الذهن عن العالم الخارجي أمور واقعية ، أم هي توهّم محض ، وأنَّ الذهن يُخْطئُ في ذلك ، فلا توجد كثرة في الواقع الخارجي ، بل هي من قبيل ما يراه الأحوال؟

الإجابة المشهور في جواب هذا السؤال هو: أنَّ الواقع الخارجي متعدد ومتکثر حقيقة ، ودليله: أنَّ النار في الحس غير الماء ، والنار تسخنُ والماء بيرد ، والسخونة غير البرودة في الذات والحقيقة ، واختلاف الآثار بالذات والحقيقة يدلُّ على اختلاف المؤثرات بالذات والحقيقة ، فتكون كثرتها حقيقة.

ولكن وقع الخلاف بينهم من جهة أخرى ، وهي: هل أنَّ هذه الوجودات والحقائق المتکثرة متباعدة بتمام الذات ، فلا ترجع إلى جهة وحدة أصلًا ، أم أنها وإن كانت متغيرة إلا أنها ترجع إلى جهة وحدة ، فيكون الوجود حقيقة واحدة في عين الكثرة؟

فالمراد بالوحدة في هذا البحث هو جهة الوحدة التي ترجع إليها الكثرة ، دون أن تبطل تلك الكثرة بالرجوع إلى هذه الوحدة.

### ● التشكيك

التشكيك في مصطلح المناطقة هو: عدم تساوي صدق المفهوم الكلّي على أفراده ، وهو قسمان: عاميّ وخاصيّ ، واساس هذه القسمة أنه لابد لتحقق التشكيك من توفر أربعة أمور ، وهي: الكلّي المشكك ، المصاديق التي ينطبق عليها ذلك الكلّي ، حبّية الاشتراك بين المصاديق ، حبّية الاختلاف بينها.

فإن كانت جهة الاختلاف في شيءٍ ، وجهة الاشتراك في شيءٍ آخر ، فالتشكيك عاميّ ، ومثاله صدق (الوجود) على الاب والابن ، فإن صدقه على الأب مقدم ، وصدقه على الابن مؤخّر ، وهذا أحد أنواع التشكيك ، وهذا جهّة الاشتراك هي الوجود ، وجهة الاختلاف هي الزمان؛ لأنّ زمان وجود الأب مقدم على زمان وجود الابن ، فما به الامتياز هو الزمان ، وما به الاشتراك هو الوجود.

وان كانت جهة الامتياز عين جهة الاشتراك ، فالتشكيك خاصيّ ، وتوضيحة

بمثاليين:

أولهما: عرفيّ ، وهو الضوء الحسّي ؛ فإن الضوء الشديد يختلف عن الضوء الضعيف بالشدة والضعف ، ولكن لا يعني أن الشدة في الشديد شيءٌ غير الضوء ، ولا الضعف في الضعف شيءٌ غير الضوء ، فما به الاشتراك هو الضوء ، وما به الامتياز هو الضوء أيضاً.

وثانيهما: عقليّ ، وهو مراتب العدد المختلفة ، فإن العدداثنين يختلف عن العدد ثلاثة ، باختلاف الآثار واللوازم المترتبة على كلّ منهما ، فإنّ الاثنين زوج يقبل القسمة إلى متساوين ، والثلاثة فرد لا يقبل القسمة اليهما ، ورغم اختلاف المرتبتين

يوجد بينهما اشتراك؛ لأنَّ كلاًًاً منها عدد حقيقة ، فما به الاشتراك والاتفاق هو العددية ، وما به الامتياز والاختلاف هو العدد أيضاً.

### ● القول بكثرة الوجود

وهو المنسوب للمدرسة المنشائية ، وخاصيته: أنَّ الحقائق الوجودية متكثرة وممتباة بتمام ذواتها ، وليس هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة الواقعية، أجل إنَّ هذه الحقائق ينزع منها جمِيعاً مفهوم الوجود ، ويصدق عليها بالاشتراك المعنوي ، فكثرة الموجودات واقعية حقيقة ، ووحدتها ذهنية مفهومية. والدليل على تباينها بتمام الذات هو بساطتها ، فلو لم تكن مختلفة بتمام ذواتها ، لزم تركبها مما به الاشتراك وما به الامتياز ، وهو خلف بساطتها ، فحال الحقائق الوجودية حال الأجناس العالية التي تتمايز فيما بينها بتمام ذواتها البسيطة.

ويلاحظ: أنَّ هذا الدليل إنما ينفي كون الوجود حقيقة متوافقة ؛ نظراً لاختلاف آثار الموجودات ، ولكنه لا يثبت أنَّ اختلافها ينحو التباين ، فولا ينفي وجود جهة وحدة ترجع إليها كثرة الموجودات.

### ● القول بأنَّ حقيقة الوجود واحدة مشككة

وهو مختار مدرسة الحكم المتعالية ، وبيانه: أتنا نسلم بأنَّ اختلاف الآثار في الواقع الخارجي يكشف عن اختلاف المؤثرات ، ونسلم أيضاً بأنَّ الموجودات الخارجية بسيطة ، إلا أنَّ هذا لا ينتهي أنَّ هذه الموجودات ليس بينها جهة وحدة ترجع إليها الكثرة. فإن قيل: لا يعقل أن تكون الموجودات كثيرة حقيقة وبسيطة حقيقة ، ومع

ذلك ترجع الى جهة واحدة؛ لأن رجوعها يؤدي الى تركها المنافي لبساطتها، ولأجل ذلك التزم المشاورون بعدم رجوع الكثرة خارجاً الى وحدة واقعية حقيقة؛ فالجواب: إن منشأ هذا الإشكال هو توهم أن ما به امتياز الأشياء، الابد أن يكون شيئاً مغايراً لما به اشتراكها، وهو التشكيك العامي، فلو كننا نقول به في الحقائق الوجودية، فلا ريب في تتحقق التركب المنافي لبساطة الموجودات، واما إذا كان التشكيك خاصياً، ب فهو يكون بما به الامتياز وما به الاشتراك حقيقة واحدة، فلا محدود في ان نلتزم ببساطة الموجودات المختلفة من جهة، ورجوع كثرتها الى وحدة من جهة أخرى، من غير أن يبطل تلك الكثرة.

ومنه يتضح إمكان أن يكون الخارج حقيقة مختلفة، ولكنها ترجع الى وحدة، أي: يمكن أن يكون الخارج حقيقة واحدة مشككة بالتشكيك، الخاصي، وأما الدليل على وقوع هذا الامكان، فيتليخض في أن القول بأن حقيقة الوجود واحدة مشككة، ينحل الى دعوين: الأولى، أن الوجود ليس بمحضه أولاً، وأن الخارج حقيقة واحدة، الثانية، أن الوجود ليس بمحضه، والثانية - أن هذه الحقيقة الواحدة مشككة بالتشكيك الخاصي.

أما الداعوى الأولى فيمكن الاستدلال على صحتها بذلين، كلاهما يبنت على أصل واحد متفق عليه بين الم世人ين والحكمة المبتغالية، او هنون، ان مفهوم الوجود واحد يصدق على مصاديقه بنحو الاشتراك المعنوي.

الدليل الأول: مؤلف من قياس استثنائي وهو: أن الوجود لو لم يكن، حقيقة واحدة، لكان حقائق متباعدة، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله،

اما التلازم بين المقدم والثالي فواضح؛ لأننا نسلم بأن الأغاني كثيرة، حقيقة، فان كانت هذه الكثرة ترجع الى جهة واحدة، فهو المطلوب، وان لم ترجع اليها فهو التباين.

واما بطلان اللازم في بيانه يتوقف على مقدمة ، وهي: أن المفهوم والمصداق من حيث الذات شيء واحد ، والألمان كان ذلك المفهوم حاكياً عن ذلك المصداق ، هذا مع حفظ الفارق بينهما ، وهو: أن المفهوم موجود بوجود ذهنيٍّ ، والمصداق موجود بوجود خارجيٍّ.

فإذا اتضحت هذه المقدمة ، وعلمنا بأن مفهوم الوجود واحد حقيقة ، ويصدق على مصاديقه بنحو الاشتراك المعنوي ، نقول: لا يمكن انتزاع مفهوم الوجود الواحد من المصاديق المتباعدة بما هي متباعدة ، والألم اجتماع الوحدة والكثرة في الشيء الواحد من جهة واحدة ، ومزجعه إلى اجتماع النقيضين.

الدليل الثاني - أنه لابد لصحة حمل مفهوم معين على مصداق معين ، من وجود مناط وملاك للتحمّل ، والألمكن حمل كل مفهوم على كل مصداق ، ولصدق الحجر على الإنسان ، والانسان على الشجر ، وهكذا ، وهو محال ، فإذاً لابد من وجود مناط وملاك للحمل ، وبعبارة أخرى: إن هناك شيئاً يشترط وجوده في المصداق ، لكي يصدق عليه ذلك المفهوم ، وإذا لم يصدق المفهوم نفسه على فرد آخر ، فذلك بسبب فقدانه لتلك الخصوصية التي كان يملّكها الفرد الأول.

وعليه: يمكن أن يصدق على فردین مفهوم واحد إن كان بينهما جهة اشتراك ، وأمّا إذا لم يكن بين الفردین أيّ جهة اشتراك ، فمِن غير الممكِن لمفهوم واحد أن يصدق عليهما معاً.

بهذين الدليلين ثبت أن مفهوم الوجود العام البديهي لا يمكن انتزاعه من مصاديق متباعدة تمام الذات بما هي متباعدة ، وأنه لابد من وجود جهة مشتركة جامحة بين هذه المصاديق تكون هي الملاك لانتزاع هذا المفهوم الواحد ، وهذه الجهة هي جهة الوحدة التي ترجع إليها تلك الكثارات.

وأما الدعوى الثانية ، وهي: أن حقيقة الوجود الواحدة ليست شخصية ولا

توجد فيها أي كثرة وتعدد ، وإنما هي مشككة ، لها مراتب متعددة ، فهذا ما يمكن إثباته بما نجده من الكمالات الحقيقة المختلفة ، كالشدة والضعف ، والتقدم

والتأخر ، والقوة والفعل ، والغنى والفقر ، والكمال والنقص ، وغيرها.

ولكن لكي يثبت التشكيك الخاصّي لابد من ضمّ مقدمة أخرى . - تقدمت الاشارة إليها - وهي: أنَّ الوجود العيني بسيط ، وله حيّثيّة عينية واحدة ، ولا يمكن اعتباره مركباً من حيّثيّتين متمايزتين ، وعليه فانَّ حيّثيّة امتياز الموجودات العينية لا تكون مغایرة لحيّثيّة وحدتها واشتراكها.

فالحاصل: أنَّ الخارج حقيقة واحدة مشككة ، لها مراتب متعددة ، أمّا حقيقة هذه المراتب وعدها ، وأنها متناهية ام لا ، وأنها طولية ام عَرْضية ، ومسائل أخرى ، فسيأتي الكلام عليها في الابحاث اللاحقة.



## الفصل الرابع

# العلة والمعلول

## (٣٨) مفهوم العلة والمعلول

إنَّ كلمة (العلة) تستعمل في اصطلاح الفلسفه بمفهومين ، أحدهما عام ، والآخر خاص.

فالمفهوم العام للعلة هو: ذلك الموجود الذي يتوقف عليه تحققٌ موجودٌ آخر ، وان لم يكن وحده كافياً لتحقيقه.

والمفهوم الخاص للعلة هو: ذلك الموجود الذي يكفي وحده لتحقق موجود آخر.

وبعبارة أخرى: إنَّ العلة في الاصطلاح العام هي: ذلك الموجود الذي يستحيل بدونه تحقق موجود آخر ، وهي في الاصطلاح الخاص: ذلك الموجود الذي بوجوده يتحقق موجود آخر بالضرورة.

وانما كان الاصطلاح الأول أعمّ؛ لأنَّه يشمل الشروط والمعدّات والعلل الناقصة ، بخلاف الثاني ؛ فإنه يختص بالعلة الناتمة.

ولابد من التنبيه على أنَّ (المعلول) إنما يسمى معلولاً من جهة تعلقه ونسبته إلى الموجود المرتبط به فحسب ، ولا يسمى معلولاً بالنسبة لأيٍّ موجود آخر ، وكذا

(العلة) فهي من جهة أنَّ موجوداً آخر قد تعلق بها، وبالنسبة لذلك الموجود خاصةً تسمى علة ، لا بالنسبة لأيٌ موجود.

فالحرارة مثلاً تكون (معلولة) بالنسبة للنار التي أنشأتها ، لا بالنسبة لشيء آخر كالماء ، والنار إنما تكون (علة) بالنسبة للحرارة الناشئة منها ، لا بالنسبة لشيء آخر. وعليه: فلا منفأة بين أن يكون موجود معين (علة) بالنسبة إلى شيء ، و(معلولاً) بالنسبة إلى شيء آخر ، كما لا منفأة في أن تكون للموجود جهات أخرى علاوة على حيّثيّة العلية وحيّثيّة المعلولية ، فلنار مثلاً حيّثيات أخرى إضافة إلى حيّثيّة العلية ، ويبحك عنها بمفاهيم أخرى ، من قبيل: الجوهر والجسم ، وكلُّ واحد منها ليس عن حيّثيّة العلية.

### ● كيّفية تعرف الذهن على مفهوم العلة والمعلول

اتضح مما تقدم: أنَّ مفهوم العلة والمعلول ليسا من قبيل المفاهيم الماهوية والمعقولات الأولى؛ إذ ليس في الخارج موجود ماهيّته العلية أو المعلولية ، وهم أيضاً ليسا من المعقولات الثانية المنطقية؛ لأنهما يقعان صفة للموجودات العينية ، فهما إذن من المعقولات الثانية الفلسفية ، ويشهد لذلك أنه لا بد لانتزاعهما من القيام بمقارنته بين موجودين ومنلاحظة حيّثيّة تعلق أحدهما بالآخر ، فالإنسان حتى إذا رأى النار آلاف المرات ، ولكنه لم يقارنها بالحرارة المنبعثة منها ، ولم يلتفت إلى العلاقة بينهما ، لا يستطيع أن ينتزع مفهوم العلة للنار ومفهوم المعلول للحرارة.

ويبدو أنَّ الإنسان قد أدرك هذين المفهومين - أول مرة - في باطنه بالعلم الحضوري ، فهو يلاحظ مثلاً النشاطات النفسية والتقسّيمات التي يقوم بها في مجال المفاهيم والصور الذهنية ، فيجده أنها صادرة من ذاته ، ووجودها مرتبط بوجوده ، بينما وجوده ليس مرتبطاً بها ، فينتزع مفهوم العلة والمعلول من خلال هذه

الملاحظة، ثم يعمّمه ليشملّ أساير الموجودات، وإن

## • تقسيمات العلة

للعلة بمعنىها العام (كل موجود يتوقف عليه من وجود آخر). تقسيمات

عديدة، أهمها ماليزيا، حيث تراجعت مبيعات التبغ في السوق الماليزي بنسبة 10٪ في عام 2013.

## أولاً: العلة: التامة والناقصة: إنما ينفع العلة التامة، وإنما ينفع العلة الناقصة.

فالعلة الناتمة هي التي لا يتوقف وجود المعلول على شيء سواها، فمع فرض وجودها يكون وجود المعلول ضرورياً، وأما العلة الناقصة، فهي وإن كان المعلول لا يتحقق بدونها، إلا أنها لا تكفي وحدها لوجوده، ولا بد من إضافة شيء آخر إليها حتى يصبح وجود المعلول ضرورياً.

وقد تقدمت الاشارة الى هذين القسمين ، فإن أولهما هو (العلة بمفهومها

الخاص)، والثاني هو (الصلة بمفهومها العام).  
الصلة بمعنى الكلمة

ثانية: العلة المباشرة والعلة مع الواسطة:

ـ فتأثير الإنسانـ مثلاًـ في حركة يندهـ يمكن اعتباره علة مباشرة (بلا واسطة)ـ وتأثيره في حركة القلم الذي يمسك به علة مع واسطة واحدةـ وتأثيره في الكتابة الناتجة من ذلكـ يعتبر علة مع واسطتينـ وفي المعنى الذي ينطبع في ذهن القاريء يعتبر علة مع عدة وسائطـ

ثالثاً: العلة المنيحصرة وذات البديل: [العنوان](#)

قد يكون موجوداً معين علة لوجود معلول خاص ، ولا يوجد هذا المعلول إلا من تلك العلة ، فهذه تسمى بـ (العلة المنحصرة) ، وقد يوجد المعلول من عدة أشياء على البديل ، فوجود واحد منها على البديل ضروري لوجوده ، كما في الحرارة ؛ فإنها قد توجد بسبب اتصال التيار الكهربائي ، أو بسبب الحركة ، أو بسبب الفعل

والانفعال الكيميائيين ، وهذا النوع من العلة يسمى بـ (العلة ذات البديل).

#### رابعاً: العلة الحقيقة والإعدادية:

العلة الحقيقة هي التي يتعلّق بها وجود المعلول تعلقاً حقيقةً، بحيث يستحيل انفصال المعلول عنها ، مثل علية النفس للإرادة والصور الذهنية التي لا يمكن ان تتحقق أو تبقى بمعزل عن النفس ، وأما العلة الإعدادية فهي الموجود المؤثر في توفير الأرضية لوجود المعلول ، ولكن وجود المعلول لا يتعلّق به تعلقاً حقيقةً لا يقبل الانفصال ، مثل علية الأب لوجود الولد.

#### خامساً: العلة الداخلية والخارجية:

العلة الداخلية هي التي تتحد مع المعلول وتبقى ضمن وجوده ، كالعناصر الباقية ضمن وجود النبات أو الحيوان ، وأما العلة الخارجية فهي التي يكون وجودها خارج وجود المعلول ، كالصانع الذي يكون خارج وجود مصنوعه.

#### سادساً: العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية:

وهذا التقسيم يقوم على أساس الاستقراء ، خلافاً لـ لنا سبقه من التقسيمات ؛ فإنها تقسيمات عقلية دائرة بين النفي والإثبات.

والمراد بالعلة المادية ، العنصر الذي يشكل الأرضية لظهور المعلول ، وهو باقٍ في ضمنه مثل العناصر المكونة للنباتات.

وأما العلة الصورية ، فهي الصورة والفعلية التي توجد في المادة وتصبح منشأً لوجود آثار جديدة فيها ، مثل الصورة النباتية.

وهذان القسمان من أقسام العلل الداخلية ، ومجملهما يشكل وجود المعلول ، وهو مختصان بالمعلولات المادية المركبة من مادة وصورة ، واطلاق العلة عليهم لا يخلو من تسامح.

وأما العلة الفاعلية ، فهي: العلة التي توجد المعلول ، كالفاعل الذي يوجد

الصورة في المادة. في المقدمة إلى المقالة في المقدمة إلى المقالة في المقدمة إلى المقالة

وأمام العلة الغائية، فهي: ما يدفع الفاعل لإنجاز الفعل، كالأهداف الذي يدفع

الإنسان لأفعاله الاختيارية. في المقدمة إلى المقالة في المقدمة إلى المقالة

وهذهان القسمان الآخرين من أقسام العقل الخارجية.

ولابد من التنبيه أخيراً على أن للعلة الفاعلية أصطلاحين:

أحدهما: الفاعل الطبيعي الذي يُعرف في الطبيعتين باسم (العلة

الفاعلية)، والمقصود منه منشأ الحركة والتغيير في الأجسام.

والآخر: الفاعل الإلهي (موضوع البحث في الإلهيات) وهو المتجدد الذي

يوجد المعلول وينحه التحقق، وينحصر مصداقه في المجردات؛ لأن العوامل

الطبيعية تكون منشأ للحركات والتغييرات في الأشياء فحسب، وليس هناك موجود

طبيعي يخرج شيئاً آخر من العدم إلى الوجود.

فالعلة الفاعلية تُطلق في الطبيعتين على منشأ الحركة والتغيير في

الاجسام، وتُطلق في الإلهيات على منشأ الوجود. في المقدمة إلى المقالة

ومن بين أعداد الفاعل الإلهي، ينختص الفاعل الذي ليس بحاجة إلى مُؤيدٍ، باسم (الفاعل الحق) وينحصر مصداقه بالذات الإلهية المقدسة.

## (٣٩) أصل العلية

### أهمية أصل العلية

إن محور جميع البحوث العلمية هو الكشف عن علاقات العلية والمعلولة بين الظواهر، وإن مبدأ العلية هو القاعدة العامة التي تستند إليها جميع العلوم التي يبحث فيها عن أحكام الموضوعات الحقيقة، وإن صياغة أي قانون كلي وقطعي في مجالات العلوم توقف على القوانين العقلية والفلسفية للعلية، لأجل ذلك فإن هذا البحث يعد من أهم الأمور التي تحتاج فيها العلوم للفلسفة.

وقد حاول بعض المنكرين للأحكام العقلية المستقلة عن التجربة، أن يثبتوا أصل العلية عن طريق التجربة، وهي محاولة عقيمة؛ وذلك:

أولاً: لأن إثبات الوجود الحقيقي للأشياء العينية الخارجة عن النفس معوق على مبدأ العلية، وبدونه لا يمكن التسليم بوجود حقائق وراء الأدراكات والصور الذهنية لتطالها التجربة.

وثانياً: إن إثبات مطابقة الأدراكات للأشياء الخارجية (بعد التسليم بوجودها) يحتاج إلى إثبات القوانين الفرعية للعلية، وبدونه لا يمكن الحكم بمطابقة الصور

الذهبية للأشياء الخارجية، لكي نتمكن عن هذا الطريق من معرفة الحقائق الخارجية. وعليه، فإنه مع الشك في ثبوت قوانين العلية، لا يمكن إثبات الكلية والقطعية في نتائج التجربة، ومحاولات إثبات هذه القوانين عن طريق التجربة تستلزم الدور؛ لأن كلية نتائج التجربة تتوقف على قوانين العلية، والمفروض أننا نريد إثبات تلك القوانين عن طريق تعميم نتائج التجربة وكليتها.

وبغض النظر عن هذا، فإن أقصى ما يمكن الحصول عليه من التجارب الحسية هو التقارب أو التماقق المنتظم بين ظاهرتين، وهو أعم من العلية، فلا يمكن إثبات العلية عن طريقه.

وأخيراً فإن التجربة الحسية مهما تكررت، لا تستطيع نفي إمكانية تخلف المعلول عن العلة، لأن يتحقق بدون علته، وكذلك امكان عدم تتحقق المعلول مع وجود علته، وذلك في الموارد التي لم تتم تجربتها، ومن هذا يتضح: أن التجربة الحسية تعجز عن إثبات العلاقة الضرورية بين ظاهرتين، فضلاً عن كونها عاجزة عن إثبات مبدأ العلية بوصفه قانوناً كلياً.

### ● مفاد أصل العلية

إن أصل العلية يدل على حاجة المعلول إلى العلة، ويمكن بيانه في قالب (القضية الحقيقة) بهذه الصورة: (كل معلول يحتاج إلى علة)، ومفادها: أنه ليس هناك موجود يتصف بالمعلولة، وقد جاء من دون علة، واذن فوجود المعلول كاشف عن أن هناك علة أو جده.

ويلاحظ: أن هذه القضية من القضايا التحليلية التي يستخرج مفهوم المحمول فيها من مفهوم الموضوع؛ لأن مفهوم (المعلول) - كما أوضحنا - هو: موجود يتوقف وجوده على موجود آخر، فمفهوم الموضوع (معلول) يشتمل على معنى التوقف

والاحتياج الى العلة الذي يشكل محمل القضية المذكورة، ومن هنا تكون من البديهيات الأولية المستغنية عن أي دليل وبرهان، وبكفي مجرد تصور الموضوع والمحمول فيها للتصديق بها.

ويلاحظ: أن هذه القضية لا تدل على وجود المعلول في الخارج، فلا يمكن الاعتماد عليها لإثبات أن في العالم الخارجي موجودا يحتاج الى علة؛ ذلك لأن القضية الحقيقة في حكم القضية الشرطية، وهي بذاتها لا تثبت وجود موضوعها في الخارج، بل غاية ما تدل عليه أنه إذا تحقق في الخارج موجود معلول، فلابد أن تكون له علة.

إلا أنه يمكن بيان هذا الأصل بشكل آخر يدل على وجود مصاديق الموضوع في الخارج، كأن نقول: المعلولات الموجودة في الخارج تحتاج الى علة. ويمكن اعتبار هذه القضية من القضايا البديهية أيضاً؛ لأنها تنحل الى قضيتين، إحداهما: تلك القضية السابقة، والأخرى: قضية تدل على وجود معلولات في الخارج، ويتم الحصول عليها بالعلم الحضوري بالمعلولات الباطنية، فهي من القضايا الوجданية والبديهية.

إلا أن هذه القضية تعجز أيضاً عن تعين مصاديق المعلول، وتدل فقط على تحقق موجودات في الخارج بوصفها (معلولات) تحتاج الى علة، وأما أي واحد من الموجودات الخارجية له هذا العنوان وهذا الحكم، فهو مما لا يمكن الحصول عليه من هذه القضية.

وعليه، فإن العلم بمصاديق العلة والمعلول - عدما يدرك منها بالعلم الحضوري - ليس بديهياً، ويحتاج الى برهان، فلابد أولاً من تعين صفات كل من العلة والمعلول، لكي نتمكن بتطبيقها على الموجودات الخارجية من تشخيص مصاديق العلة والمعلول بينها.

وقد يتخيل بعض فلاسفة الغرب - ممّن لم يذرك مقاد أصل العلية - بشكل صحيح أنّ مقاده هو: أنَّ كُلَّ موجود يحتاج إلى علة ، فظنوا أنَّ باستطاعتهم المناقضة في البرهان المقام لإثبات وجود الله تعالى على أساس أصل العلية ، فقالوا: (حسب هذا الأصل يصبح الله أيضًا محتاجاً إلى علةٍ وَخالق) ، غافلين عن أنَّ موضوع أصل العلية ليس هو (الموجود) بشكل مطلق ، وإنما هو (الموجود المعلول) ، ولما كان الله تعالى غير معلول ، فهو إذن ليس بحاجة إلى علةٍ وَخالق.

### ● مِلَكُ الْاحْتِيَاجِ إِلَى عَلَةٍ

طرح الفلسفه المسلمين بحثاً تحت هذا العنوان تكون نتيجته تعين موضوع أصل العلية ، وحالاته: إذا كان موضوع هذه القضية هو (الموجود) بصورة مطلقة ، فمعناها: أنَّ الموجود من جهة كونه موجوداً يحتاج إلى علةٍ؛ ولازمه أن يصبح كُلَّ موجود محتاجاً إلى علةٍ ، ولكن هذا الأمر لا دليل عليه ، بل الدليل على خلافه؛ لأنَّ البراهين التي ثبت وجود الله تعالى ، تبيّن أنَّ هناك موجوداً ليس بحاجة إلى العلةٌ إطلاقاً ، وعليه يكون موضوع هذه القضية مقيداً ، فما هو قيده؟

ظنَّ المتكلّمون أنَّ قيده هو (الحادث) ، فقالوا: كُلُّ موجود حادثٌ ، أي: لم يكن موجوداً في زمانٍ ثم وجد بعد ذلك ، فهو بحاجة إلى علةٍ ، ولهذا اعتبروا الموجود القديم منحصراً بالله جلَّ وعلا ، واستدلوا بالقول: إذا كان هناك موجود أزلِي لم يسبقه العدم ، فإنه لا يحتاج إلى موجود آخر يوجد.

وخلالفهم الفلسفه وذهبوا إلى أنَّ قيد الموضوع في القضية المذكورة هو (الممكّن) ، أي: كل موجود لا يأبى العدم ذاتاً ، ولا يستحيل فرض عدمه ، فإنه يحتاج إلى العلة ، وكون عمره طويلاً لا يُعنيه عن العلية ، وأنَّه ليس من المستحيل عقلاً أن يكون الموجود المعلول قديماً.

فلا بد من الالتفات إلى أنَّ هذا الامكان المذكور، بوصفه قيداً للموضوع وملكاً للاحتياج إلى العلة هو صفة الماهية: وكما يقول الفلاسفة: إن الماهية بذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، بل تُنسبها لكلٍّ منها على السواء، ولا بد من وجود شيء آخر يُخرجها من حد التساوي، وذلك الشيء هو العلة، ومن هنا قالوا: إنَّ (الامكان الماهوي) هو ملاك الاحتياج إلى العلة.

ولكنَّ هذا الكلام إنما يناسب القول بـ(أصل الماهية)، وأما القائلون بـ(أصل الوجود)، فلابد لهم من أن يركزوا على (الوجود) في بحوثهم الفلسفية، ولذا قال صدر المتألهين: إن الفقر الوجودي والتعلق الذاتي لبعض الوجودات هو ملاك احتياجها إلى الوجود الغني غير المحتاج، واذن يكون موضوع القضية المذكورة هو (الموجود القوي) أو (الموجود المتعلق)، وعندما نأخذ بعين الاعتبار المراتب التشيكية للوجود، حيث تكون كل مرتبة أضعف متقدمة بالمرتبة الأقوى منها، فاننا نستطيع أن نجعل موضوع هذه القضية هو (الموجود الضعيف) فيصبح ملاك الاحتياج إلى العلة هو (ضعف مرتبة الوجود).

وبالتأمل في كلام صدر المتألهين، نظفر بما يلي:

أولاً: لابد من البحث عن علاقة العلية في وجود العلة وجود المعلول، وليس في ماهيتها، وهذه نتيجة طبيعية للقول بأصل الوجود، وذلك على العكس من الذين ظنوا أنَّ العلة تحقق ماهية المعلول، أو تجعلها تتصف بالوجودية، وحسب الاصطلاح يتعلَّق الجعل بالماهية، أو باتصاف الماهية بالوجود، وكلا هذين القولين مبني على أصل الماهية، ويباطلها لا يبقى لهما مجال.

ثانياً: إن تعلُّق المعلول ذاتي لوجوده، فالوجود التعلقي لا يمكن أن يصبح مستقلاً وغير محتاج إلى العلة، وبعبارة أخرى: إن وجود المعلول هو عين التعلق

بالعلة المفيدة للوجود، وبناءً على هذا ينقسم الوجود العيني إلى (المستقل والرابط)، وهذا هو الموضوع النفيس الذي يُعدُّ من أروع ثمرات الحكمة المتعالية، الذي يحسن توضيحة هنا، وإزالة الفموض عنده.

## (٤٠) علاقة العلية

### • حقيقة علاقة العلية

حينما يقال: (إن العلة تمنح الوجود للمعلوم) يتصور الذهن أن أحداً يعطي شيئاً آخر، وذلك الآخر يأخذ منه، أي: يفرض في هذه العملية ثلاثة ذات وفعلان، ويعتبر آخر خمسة موجودات:

الأول: ذات العلة التي تمنح الوجود، والثاني: ذات المعلوم الذي يستلمه، والثالث: نفس الوجود الذي ينتقل من العلة إلى المعلوم، والرابع: فعل الإعطاء الذي ينسب إلى العلة، والخامس: فعل الأخذ الذي ينسب إلى المعلوم. ولكن الحقيقة أنه لا يتحقق في العالم الخارجي سوى ذات العلة وذات المعلوم، وذلك:

أولاً: أنه لا يمكن القول بأن العلة تعطي الوجود لـماهية المعلوم؛ لأن الماهية أمر اعتباري لا وجود له قبل تتحقق المعلوم.

ثانياً: أن مفهوم الإعطاء والأخذ ليسا سوى تصورين ذهنيين؛ إذ لو كان الإيجاد (إعطاء الوجود) أمراً حقيقياً عينياً، للزم أن يكون معلوماً، فنضطر لأن نأخذ

بعين الاعتبار علاقة العلية بين الفعل والفاعل ، فثبتت إعطاء آخر ، وهكذا الى ما لا نهاية ، وكذلك الأخذ ، فإنه قبل تحقق وجود المعلول لا وجود لأخذ حتى يأخذ شيئاً ، وبعد تتحققه لا معنى حينئذ لأخذ الوجود من العلة .

وإذن ففي مورد ايجاد المعلول ليس هناك شيء حقيقي وعیني سوى وجود العلة وجود المعلول ، وحينئذ نسأل عن حقيقة علاقة العلية بينهما ، فهل بعد تتحقق المعلول أو معه يتحقق شيء آخر يسمى علاقة العلية والمعلولية ؟ أم أن هذه العلاقة مجرد مفهوم ذهني ليس له مصدق في الخارج ؟

إن القائلين بأن حقيقة العلية هي التعاقب أو التقارن بين ظاهرتين ، يعتبرون العلية مفهوماً ذهنياً ، ليس له مصدق سوى تلك الإضافة وهي التقارن أو التعاقب ، والاضافة (وهي من المقولات التسع العرضية) ليس لها واقع عيني ، فتفسير العلية بها هو في الحقيقة إنكار للعلية بوصفها علاقة عينية وخارجية ، كما التزم بذلك هيوم واتباعه .

ولو كانت هذه العلاقة أمراً عيناً للزم أن تكون معلولة ، فطرح السؤال حول كيفية ارتباطها بالعلة ، ولابد أن يتحقق عدد لا نهائي من هذه العلاقة في مورد علة واحدة ومعلول واحد .

فكل الفرضين المذكورين غير صحيح ، والحق: أن وجود المعلول شرعاً من وجود العلة ، وهو عين الربط والتعلق بها ، ومفهوم التعلق والارتباط ينبع من ذات المعلول .

وعلى هذا فإنَّ الوجود ينقسم إلى قسمين ، هما: الوجود المستقل ، والوجود الرباطي (الربطي) ، وكل معلول بالنسبة إلى علته الموجدة له هو رابط غير مستقل ، وكل علة بالنسبة إلى معلولها هي وجود مستقل ، وإن كانت معلولة لموجود آخر وتعتبر بالنسبة إليه وجوداً رابطاً غير مستقل ، والمستقل المطلق هو العلة التي ليست

معلولة لموجود آخر.

لذلك فالصلة بين العلية والمعلولة تقتضي أن تكون العلية معلولة لموجود آخر.

● طريقة معرفة علاقة العلية

إن علاقة العلية - بالحوز الذي حققناه - مخصصة بالعلة المانحة للوجود مع

معلولتها، ولا تشتمل العلل الإعدادية والمادية، ويطرح في هذا المجال سؤالان:

الأول: بأي طريق نعرف هذه العلاقة القائمة بين الفاعل المفيس: للوجود

ومعلوله؟

والثاني: بأي طريق يتم إثبات علاقات العلية والمعلولة بين الأمور الجسمانية

التي هي من قبيل العلل والمعلولات الإعدادية؟

إن الإنسان يدرك بالغرض مصاديق العلية والمعلول في ثابطنة بالعلم

الحضوري، فعندما يلتفت إلى أفعال النفس بلا واسطة - مثل الإرادة والتصرُّف في

المفاهيم الذهنية - يجد لها متعلقة ومرتبطة بنفسه، فينتزع مفهوم العلة للنفس ومفهوم

المعلول لأفعالها.

وعندما يلتفت الإنسان مثلاً إلى أن إرادة عمل ما توقف على علوم تصورية

وتصديقية خاصة، وأنه ما لم يتحقق مثل هذه الإدراكات، فإن الإرادة لا تصدر من

النفس، فبملاحظة هذه العلاقة بين العلم والإرادة، يقوم بتوسيعة مفهوم العلة

والمعلول، فيطلق مفهوم المعلول على كل شيء له لون ارتباط بشيء آخر، وكذا

يتوسيع مفهوم العلة ليشمل كل شيء يقع طرفاً للارتباط بأي نحو من الأحياء، وبهذه

الصورة يَتَّخِذ المفهوم العام للعلة والمعلول شكله الأخير.

وبعبارة أخرى: إن إدراك مصاديق أو أكثر من مصاديق العلة والمعلول، يجعل

النفس مستعدة لانتزاع مفاهيم كلية منها بحيث تشمل الأفراد المشابهة لها أيضاً؛

ذلك أن مفهوم العلة الذي ينتزع من الفصل مثلاً، لا يكون بالحظوظ موجودها الخاص،

ولا بلحاظ كونها نفسها ، وإنما بلحاظ أن موجوداً آخر يرتبط بها ، وعليه ، فكل موجود آخر يكون بهذا الشكل ، يصبح مصداقاً لمفهوم العلة ، سواء أكان مجردأً أم مادياً ، سواء أكان ممكناً الوجود أم واجب الوجود ، وكذا مفهوم المعلول الذي ينتزع من الإرادة أو أي ظاهرة أخرى ، فإنه ليس من جهة كونه ذا وجود خاص أو ماهية معينة ، وإنما هو من جهة كونه مرتبطاً بموجود آخر ، وعليه يكون صادقاً على أي شيء آخر مرتبط بغيره ، سواء أكان مجردأً أم مادياً ، وسواء أكان جوهرأً أم عرضاً .

ومنه يتضح: أن إدراك مصاديق أو أكثر يكفي لانتزاع المفهوم الكلي ، إلا أن إدراك المفهوم الكلي لا يكفي لمعرفة مصاديقه ، فلابد من البحث عن ملائكة ومعيار لمعرفة المصاديق التي لم تعرف بالعلم الحضوري.

كما أنَّ علاقة العلية - في مجال العلة المانحة للوجود - لابد من إثباتها في ما وراء عالم النفس ، لنجيب بذلك عن هذا السؤال: كيف تحكمون بأنَّ وجود النفس رابط وغير مستقل بالنسبة إلى موجود آخر؟ وكيف تيقنتم بأنَّ وجود العالم بأكمله قد جاء من موجود آخر ، وأنَّه غير مستقل ولا قائم بذاته؟

وهذا السؤال يطرح أيضاً في مجال العلاقات الإعدادية ، وأنَّه كيف ثبت أنَّ علاقات العلية والمعلولة تسزد الموجودات المادية؟ وبأية طريقة يمكن إثبات تعلق ظاهرة مادية بأخرى؟

وبنلاحظ أنَّ العلة المانحة للوجود لا يمكن الحصول عليها بين الماديات ، فإنَّ معرفتها خارج نطاق العلم الحضوري لا تتيَّسر إلا بالأسلوب التعقلي ؛ ذلك أنَّ الأسلوب التجريبي لا سبيل له إلى ما وراء الطبيعة ، وهذا بخلاف العلل والمعلولات المادية التي يمكن معرفتها إلى حدٍ ما بالأسلوب التجريبي .

والحاصل: أنَّ هناك ثلاثة طرق لمعرفة علاقة العلية ، وهي:

- 1- العلم الحضوري ، في مورد العلل التي توجد في مجال النفس.

٢- البرهان العقلي المحسوس ، في مورد العلل التي هي مما وراء الطبيعة.

٣- البرهان العقلي المبني على مقدمات تجريبية في مورد العلل والمعلمولات المادية.

### ● مشخصات العلة والمعلول

قال قدماء الفلاسفة: إن العلة الأولى التي هي غير معلولة ، ليس لها ماهية ، على العكس من سائر الموجودات ؛ فإن لها ماهية ، ولمّا كانت الماهية بذاتها لا تقتضي النسبة إلى الوجود ولا إلى العدم ، كانت بطبعتها بحاجة إلى علة تخرجها من حد التساوى ، أي: أن كل موجود له ماهية وينتزع منه مفهوم ماهوي ، فهو منكرو الوجود ويحتاج إلى علة .

وهذا البيان - علاوة على كونه متناسباً مع أصلية الماهية - إنما يثبت معلولة جميع الممكناًت فحسب ، ولكنه يعجز عن تقديم معيار لتشخيص علية ببعضها البعض الآخر.

وأما على الأسس التي أثبتتها صدر المتألهين ، فإنه يمكن الحصول على معيار أوضح لمعرفة العلة الموجدة ومعلولتها ، وتلك الأسس هي: أصلية الوجود ، وكون المعلول رابطاً بالنسبة إلى علته المفيدة للوجود ، وكون الوجود ذا مراتب تشكيكية. فحسب هذه الأصول يُستنتج أن كل معلول هو مرتبة من علته الموجدة له ، وهذه العلة هي أيضاً مرتبة ضعيفة من موجود أكمل هو علتها الموجدة لها ، وهكذا نتصاعد حتى نصل إلى موجود ليس فيه أي لون من الوان النقص والمحدودية ، وهو كامل بشكّل لا نهائي ، فلا يكون معلولاً لشيء إطلاقاً.

إذن ميزة المعلولة هي ضعف مرتبة الوجود بالنسبة لموجود آخر ، وميزة العلية هي شدة وقوّة مرتبة الوجود بالنسبة للمعلول ، وميزة العلة المطلقة هي الشدة

اللانهائية والكمال المطلق، ولما كان العالم الطبيعي لا يحتوي موجوداً غير ممتنعاً، فسوف يتبيّن جميع الموجودات المادية متعلولة لما وراء الطبيعة. فإن قيل: إن ما يثبت بالأسس المذكورة أنه كلما كان هناك موجودان يكون أحدهما ظللاً للآخر ومن مراتب وجوده، فهو معلول له، ولكن كيف نستطيع أن نثبت أن هناك موجوداً أكمل من الموجودات المادية، بحيث تكون مرتبة ضعيفه من وجوده، حتى نعلم أنها متعلولة له؟

والجواب: هو ما أشرنا إليه من أن المعلولية ذاتية لوجود المعلول، ولا تقبل التخلف عنه، وعليه، فكل ما كان قابلاً للمعلولية، أي يمكن فرض موجود أكمل منه، فهو معلول بالضرورة، ولما كان العالم المادي يتميز بالضعف والحدودية في الوجود، فقد ثبت إذن معلوليته لما وراء الطبيعة.

وبينتني أن نذكر في الخاتمة أن لضعف مرتبة الوجود آثاراً وعلامات يمكن بواسطتها معرفة المعلولية لموجود من الموجودات، ومنها: المحدودية في الزمان والمكان، والمحدودية في الآثار، وقبول التغيير والحركة والفناء.

## ٤١) علاقة العلية بين الماديّات

### ● منشأ الاعتقاد بعلاقة العلية في الماديّات

هناك ثلاثة أقوال في بيان هذا المنشأ:

أولها - إن العلم بوجود علاقة العلية بين تجمّع الموجودات ومن جملتها الموجودات الماديّة، هو علم فطري مغروس في العقل الإنساني، وعلى أساسه ينطلق العقل لتشخيص العلل والمعلولات الخاصة.

ويلاحظ عليه: ما تقدّم ذكره في بحث المعرفة، من أنه لا يمكن إثبات فطريّة أي علم حصولي، وعلى فرض ثبوّت ذلك، فإنه لا يتمتع بضمان مطابقته للواقع.

والثاني: إن أقوى أساس للاعتقاد بوجود علاقة العلية هو العلم الحضوري، ووجدان مصاديق العلة والمعلول في أعماق النفس، فإنه الأساس المحكم لانتزاع المفاهيم الكلية للعلة والمعلول، الذي يوفر الأرضية المناسبة لمعرفة واعية لأصل العلية بوصفه قضيّة تديّهية.

ويزدّد عليه: أن المصاديق الماديّة للعلة والمعلول غير قابلة للمعرفة الحضوريّة، فلا يمكن أن يكون الأساس المذكور منشأً للاعتقاد بعلاقة العلية في

الماديات.

والثالث: إن هذا الاعتقاد ناشيء من لون من ألوان الاستدلال ، الذي يكون في البدء ارتكازياً ونصف واع ، ثم يتحول بالتدرج إلى استدلال منطقي واضح ، وباعتبار أن هذا الاعتقاد قريب من البداهة لذلك يمكن تسميته (فطرياً) بهذا المعنى . ولدراسة قيمة القول الثالث ، لابد أولاً من بيان الشكل الدقيق للقضية المطروحة فيه ، وتناول مضمونها المنطقي .

\* \* \*

### ● أشكال بيان علاقة العلية بين الماديات

هناك ثلاثة أشكال للقضية التي تُبيّن بها علاقة العلية بين الوجودات

المادية ، وهي:

الشكل الأول: (إن للموجودات المادية تعلقات ببعضها) ، وهذه القضية التي تسمى في العرف المنطقي بـ(القضية المهمة) ، لا تدل على كلية ولا جزئية هذه العلاقة ، والقدر المتيقن منها هو وجود علاقة العلية بين بعض الموجودات المادية ، فتكون قيمتها في الواقع على مستوى (الموجبة الجزئية) التي تقابل (السالبة الكلية) والنفي المطلق لوجود العلية بين الماديات ، الذي ينسب القول به إلى الأشاعرة.

الشكل الثاني: (كل موجود مادي له علاقة علية مع موجود مادي آخر) ، ومضاد هذه القضية: أنَّ كُلَّ موجود مادي إما أن يكون علةً وإما أن يكون معلولاً لموجود مادي آخر ، ولكنه لا ينفي احتمال وجود موجود مادي أو عدة موجودات مادية ، تكون علة لسائر الظواهر ، ولكتها ليست معلولة لموجود مادي آخر (وان كانت معلولة لما وراء الطبيعة) ، ولا ينفي أيضاً احتمال وجود معلول لعلل مادية ، لكنه ليس علة لظواهر مادية أخرى .

الشكل الثالث: (لكل موجود مادي علة مادية).

الشكل الرابع: (كل موجود مادي هو علة لمحض مادي، ومعه لمحض مادي آخر).

ولازم القضية الثالثة هو عدم تناهي سلسلة العلل المادية من ناحية البداية، ولازم القضية الرابعة هو عدم تناهيتها من ناحيتي البداية والنهاية.

ويلاحظ: أن القضية الأولى من بين هذه القضايا تتصف بكونها يقينية وقربية إلى البداهة، وهي التي يمكن تسميتها بـ(الافتراضية)، وأما بقية القضايا فهناك اختلافات في وجهات النظر حولها، مذكورة في الكتب الفلسفية المطولة.

وكما أن أصل وجود الماديات ليس بدبيهيًّا ولا مستغنيًّا عن البرهان، فكذلك وجود علاقة العلية بينها، فإنه غير بدبيهي، وقيمة الاعتقاد به ليست على مستوى الاعتقاد بأصل العلية العام في شكل القضية الحقيقة، ولا على مستوى الاعتقاد بوجود علاقة العلية في مطلق الموجودات حيث يدرك بعض مصاديقها بالعلم الحضوري، وإنما قيمتها المنطقية تكون في مرتبة النظريات اليقينية التي تبني من جهة على أصل العلية البديهي، وتبني من جهة أخرى على المقدمات التجريبية، أي: أنه بعد إثبات وجود الحبقي للإمداديات، ورد شبكات المثاليين، نتمكن من الاستعانة بالتجارب التي تثبت أنَّ بعض الظواهر المادية لا يتحقق بدون بعضها الآخر، لكي نستنتج من ذلك أنَّ علاقة العلية بمعناها العام (أي: مطلق التعلق) سائدة بين الموجودات المادية أيضًا، وأنَّ الممحود المادي علاوة على كونه محتاجاً في أصل وجوده إلى العلة التي تفيض عليه الوجود، فإنَّ التغيرات التي تطرأ عليه تتوقف على تحقق ظروف تتحققها موجودات مادية أخرى، وهذه الظروف تُعدُّ المادة في الواقع لاستقبال كمال جديد، وإن كانت تفقد الكمال السابق.

## ● طرق معرفة العلل المادية

ذكرنا أنَّ لمعرفة مطلق العلة والمعلول طرقاً مختلفة ، ولكنَّ طريق معرفة العلل والمعلولات المادية ينحصر في البرهان التجريبي ، أي: البرهان الذي يستفاد فيه من مقدمات تجريبية.

وقد يتصور أنَّ المشاهدة المتكررة لظاهرتين متعاقبتين دليل على أنَّ الظاهرة الأولى علة للثانية ، فيمكن صياغة البرهان على المطلوب بهذه الشكل: هاتان الظاهرتان متعاقبتان بصورة متكررة ، وكلَّ ظاهرتين تتحققان بهذه الشكل ، فال الأولى منها تكون علة للثانية.

ولكنَّ يردُّ على هذا الاستدلال ما ذكرناه سابقاً من أنَّ التقارن أو التعاقب أعمُّ من العلية ، فلا يمكن اعتباره دليلاً يقينياً عليها ، أي: أنَّ كبرى هذا الاستدلال ليست يقينية ، ولأجل ذلك لا يمكن الحصول منه على نتيجة يقينية.

ويبدو أنَّ الطريق الوحيد للاستفادة من التجربة لإثبات علاقة العلية بين ظاهرتين معينتين بصورة قطعية هو السيطرة على ظروف تحقق الظاهرة وضبطها ، ثم يلاحظ مع تغيير أيِّ من العوامل والظروف المعينة تزول الظاهرة المذكورة ، ومع وجود أيِّ منها تبقى على وضعها ، وبعبارة أخرى: فإنَّ العلية يمكن معرفتها عن طريق وضع ورفع المتغيرات فحسب.

والنتيجة اليقينية لمثل هذه العجائب هي معرفة العلل الناقصة ، أي: الأشياء التي يرفعها يرتفع المعلول أيضاً ، الا أنه من الصعب معرفة كل العوامل والظروف المؤثرة في وجود الظاهرة بشكل يقيني؛ إذ لا يمكن نفي احتمال تأثير أمر غير معلوم لم تتم السيطرة عليه ، ولهذا فإنَّ القرائن التجريبية لا يمكن اعتبارها يقينية ب تمام معنى الكلمة.

ومن ناحية أخرى فإنَّ اكتشاف العلة المنحصرة لوجود الظواهر ، لا يمكن ان

يتحقق عن طريق التجربة ؛ لأنها لا تستطيع نفي وجود علة بديلة في ظروف أخرى . وعلى فرض أن تكون جميع العوامل والظروف المادية الازمة لوجود ظاهرة ما وبنصورة منحصرة قابلة للمعرفة ، فإنه لا يلزم من ذلك نفي العامل الذي هو وراء الطبيعة ، لأنَّ مثل هذا العامل لا يخضع للتجربة ، ولا يمكن إثبات وجوده أو عدمه إلا بواسطة البرهان العقلي .

إلا أنَّ النقائص التي تكتنف الأسلوب التجاري لا تمنع من حصول اليقين بوجود علاقة العلية بين الماديات ؛ لأنَّ من الميسور إثبات العلل الناقصة عن طريق التجربة ، وهذا المقدار كافٍ للعلم بوجود علاقة العلية بين الماديات .

## ٤٢) تعلق المعلول بالعلة

### ● تلازم العلة والمعلول

بملاحظة تعريف العلة والمعلول يتضح: أنه ليس تحقق المعلول بدون علة الداخلية (الأجزاء المكونة له) غير ممكن فحسب ، وإنما تحقق المعلول من دون تحقق كل واحد من أجزاء علته التامة ، غير ممكن أيضاً؛ إذ أن وجوده محتاج بحسب الفرض إلى هذه الأجزاء جميعاً ، وافتراض تحقق المعلول من دون أي واحد منها ، يعني: أنه ليس بحاجة إليه ، وهو خلف الفرض.

ومن الواضح أيضاً: أن العلة إذا كانت ذات بديل ، فإن كلاً من البدائل يكون كافياً لتحقق المعلول ، وافتراض تتحققه بدونها جميعاً ممتنع.

وفي الموارد التي يتخيل فيها أن المعلول قد وجد من دون علة (كما في المعجزات والكرامات) هناك في الواقع علة غير عادية ولا معروفة قد حلّت محلّ العلة المتعارفة.

ويلاحظ: أن وجود العلة التامة يجعل وجود معلولها ضروريّاً؛ لأن معنى العلة التامة هو ما يوفر كل متطلبات وجود المعلول ، ففرض عدم تتحققه يعني: أن وجوده

يحتاج إلى شيء آخر، وهذا ينافي الفرض الأول، وأما فرض وجود شيء يمنع من تتحقق المعلول، فهو يعني: عدم تمامية العلة؛ لأن (عدم المانع) أيضاً شرط لتحققه، وفرض تمامية العلة شامل لهذا الشرط العدمي أيضاً، فقولنا: إن العلة التامة لشيء قد تتحقق، المقصود منه: أنه علاوة على تتحقق الأسباب والشروط الوجودية، لم يوجد مانع من تتحقق المعلول.

وقد ظن بعض المتكلمين أن هذه القاعدة مختصة بالعلل الجبرية الفاقدة للاختيار، وأما الفاعل المختار فإنه حتى بعد تتحقق جميع أجزاء العلة، يوجد مجال لاختيار الفاعل وانتخابه، غافلين عن أن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، وأن إرادة الفاعل جزء من العلة التامة، فيما لم تتعلق إرادته بانجاز الفعل الاختياري، فان العلة التامة لا تتحقق، وإن كانت سائر الشروط الوجودية والعدمية متوفرة، والحاصل: أن لكل علة، تامة كانت أو ناقصة، (وجوباً بالقياس) بالنسبة لمعلولها، وكذلك لكل معلولٍ (وجوب بالقياس) بالنسبة إلى علته التامة، ويمكن تسمية مجموع هذين الأمرين بـ(قاعدة التلازم بين العلة والمعلول).

### ● تقارن العلة والمعلول

وتنسب إلى قاعدة (تلازم العلة والمعلول) قواعد أخرى، منها: (قاعدة تقارن العلة والمعلول) وبيانها: كلما كان المعلول من الموجبات الزمانية، وكان جزءاً من أجزاء العلة على الأقل زمانياً أيضاً، فإن العلة والمعلول يتتحققان في زمان واحد، ولا يمكن وجود فاصل زماني بين تتحقق العلة التامة وتحقق المعلول؛ لأن لازم ذلك أن لا يكون وجود المعلول ضرورياً في ذلك الفاصل الزمني، بينما مقتضى وجوب المعلول بالقياس إلى علته التامة أنه بمجرد تمامية العلة يصبح وجود المعلول ضرورياً.

وبالاحظ: أن هذه القاعدة لا تجري في مجال العلل الناقصة؛ فإنه بوجود أية واحدة منها لا يتصرف وجود المعلول بـ(الضرورة)، بل إنه حتى مع فرض وجود جميع أجزاء العلة التامة، باستثناء جزء منها، يكون وجود المعلول مستحيلاً؛ لأن معنى ذلك: استغناء المعلول عن هذا الجزء.

وأما إذا كانت العلة والمعلول من المجردات، وليس أي واحد منهما زمانياً، فحينئذ لا معنى للتقارن الزمانى، وكذا إذا كان المعلول زمانياً، لكن العلة من قبيل المجردات التامة؛ لأن معنى (التقارن الزمانى): أن هناك متوجدوين يتحققان في زمان واحد، بينما المجرد التام لا يتحقق في ظرف الزمان، وليس له نسبة زمانية إلى أي موجود، ولذلك هذا الموجود إجهاطة وجودية وحضورية بالنسبة إلى معلوله، ويستحيل أن يكون معلوله غائباً عنه، ويتبين هذا الموضع أكثر بالالتفات إلى أن المعلول رابط بالنسبة إلى علة المانحة للوجود.

وإذا تأملنا هذه القاعدة يتضح لنا أن تفسير علاقة العلية بـ(تعاقب ظاهرتين) ليس صحيحاً، وذلك لسببين:

أولهما - أن لازم التعاقب هو التقدم الزمانى للعلة على المعلول، وهذا الأمر علاقة على كونه لا معنى له في المجردات والعلل المفيدة للوجود، فإنه غير ممكن أيضاً في العلل التامة المشتملة على أمر زمانى، والفرض الوحيد الذي يمكن أخذه بنظر الاعتبار هو العلل الناقصة الزمانية، فإنه يمكن تقدمها على المعلول، مثل تحقق وجود الإنسان قبل إنجاز الفعل.

وثانيهما - أن التعاقب المنظم بين ظاهرتين لا يختص بالعلة والمعلول، فهناك كثير من الظواهر التي توجد متعاقبة، ولا توجد بينها علاقة العلية مثل الليل والنهار، فالنسبة إذن بين موازد العلية وموارد التعاقب هي نسبة (العموم والخصوص من وجه).

ويلاحظ أيضًا: أنه ليس من الصحيح تفسير العلية بـ(تقارن الموجودين)؛ لعدم اختصاص التقارن بالعلة والمعلول، فإنَّ من الممكن أن توجد ظاهرتان متقارنتين دائمًا، دون أن تكون إحداهما علة للأخرى، كما لو أدت علة إلى وجود معلولين، فإنَّهما يوجدان معاً وليس أحدهما علة للأخر، فالنسبة إذن بين موارد العلية وموارد التقارن هي (العلوم والخصوص من وجه)، ففي بعض الموارد يوجد التقارن الزماني والعلية معاً، مثل العلة التامة الزمانية ومعلولها، وفي بعض الموارد توجد العلية دون التقارن الزماني، مثل العلل المجردة والعلل الناقصة الموجودة قبل تحقق المعلول، وفي بعض الموارد يوجد التقارن ولا وجود للعلية، مثل وجود الضوء والحرارة متعارضين في المصباح الكهربائي.

### ● بقاء المعلول يحتاج إلى العلة أيضًا

وهناك قاعدة أخرى تستتبع من قاعدة التلازم بين العلة والمعلول، وهي: أن العلة التامة لا بد أن تستمر في البقاء حتى نهاية عمر المعلول؛ لأنَّه لو بقي المعلول بعد انعدام علته التامة أو انعدام جزء منها، لزم من ذلك أن وجوده أثناء البقاء مستغنٍ عن العلة، مع أنَّ الاحتياج هو من اللازم الذاتية لوجود المعلول، ولا يمكن سلبه عنه إطلاقاً.

ولكن المتكلمين يعتبرون ملاك احتياج المعلول إلى العلة هو (الحدث)، ولا يرون بقاء المعلول محتاجاً إلى العلة، حتى نقل عن بعضهم قوله: (لو جاز على الواجب عدم لما ضرَّ العالم).

وقد تمسَّكوا بتأييد نظرتهم بشواهد لبقاء المعلولات بعد زوال عللها، مثل: بقاء الولد حيًّا بعد وفاة والده، وبقاء العمارة بعد موت بانيها. ويلاحظ: أنَّ الشواهد المذكورة لا تدل على بقاء المعلول بعد فناء علته؛ إذ لم

تنعدم فيها العلل الحقيقة ، بل الذي انعدم أو انقطع تأثيره هو العلة الاعدادية ، التي هي في الواقع علة بالعرض للمعلومات المذكورة.

فالعمراء الباقية بعد وفاة بانيها لها مجموعة من العلل الحقيقة التي تشمل العلة المفيدة للوجود ، والعلل الداخلية (المادة والصورة) وشروط البناء ، مثل صفة المواد الانشائية ب الهيئة خاصة ، وما دامت هذه العلل جميعاً موجودة ، فالبناء باقي أيضاً ، وأما البناء الذي ينظم المواد الانشائية ، فإنه في الواقع (علة معدة) ، وليس الذي أدت إليه حركات يديه إلا تنظيم المواد الانشائية وظهور هذه الوضعيّة الخاصة في مواد البناء ، وهذه الوضعيّة هي شرط وجود وبقاء العمارة.

وكذلك وجود الولد ، فإنه معلول لعلة الحقيقة التي تشمل - مضافاً إلى العلة المانحة للوجود - المواد الآلية الخاصة بكيفيات معينة تجعل البدن مستعداً لتعلق الروح به ، وما دامت الشروط الالزامية لتعلق الروح بالبدن باقية ، فإن حياته تكون مستمرة ، وليس للأبوين تأثير في بقاء هذه العلل والأسباب والشروط ، وحتى فاعليتهم بالنسبة لانتقال النطفة واستقرارها في الرحم هي فاعلية بالعرض.

وقد اتضح من خلال ذلك: أنّ الفاعل المعدّ - الذي هو في الواقع فاعل بالعرض - لا يعتبر من أجزاء العلة التامة ، بل تكون العلة التامة من العلة المفيدة للوجود ، والعلل الداخلية ، وشروط الوجودية والعدمية.

## (٤٣) مناسبات العلة والمعلول

### ●النسخية بين العلة والمعلول

لاشك في أن أي معلول، لا يمكن أن يصدر من أية علة، وحتى الظواهر المتعاقبة أو المترابطة لا يمكن أن توجد بينها دائمًا علاقة العلية، وإنما العلية علاقة خاصة بين موجودات معينة، وبعبارة أخرى: لابد أن تكون بين العلة والمعلول مناسبة خاصة يعبر عنها بـ(النسخية بين العلة والمعلول).

ولكن هذه النسخية في العلل المانحة للوجود، تختلف عنها في العلل المادية والأعدادية؛ إذ يمكن في المورد الأول إثبات هذه النسخية بالبرهان العقلي، دون المورد الثاني.

ويبيان ذلك: أن العلة المانحة للوجود تفترض وجود المعلول، فلابد أن يكون لها الوجود لكي تمنحه للمعلول، وبملاحظة أن إعطاءها الوجود للمعلول لا ينفي منها شيئاً، يتضح ثبوت الوجود لها بصورة أكمل، حيث يعتبر وجود المعلول شرعاً منه، وظلاً له، إذن النسخية بين العلة المانحة للوجود ومعلولها تعني: أن للعلة كمال المعلول بصورة أكمل، ويتحقق هذا الموضوع أكثر بالالتفات إلى كون المعلول رابطاً

بالنسبة إلى علته المفيدة لوجوده ، والى وجود التشكيك الخاص بينهما .  
إلا أنه لا وجود لمثل هذه السنخية بين العلل المادية والاعدادية وبين  
معلولاتها ؛ لأنها ليست مفيدة للوجود ، وإنما ينحصر تأثيرها في إحداث تغييرات  
في وجود المعلولات ، ولكن بلحظة أنه لا يصدر كل تغيير من كل شيء ، نعلم  
إجمالاً بضرورة وجود سنخية بينها أيضاً ، إلا أنه لا يمكن إثبات هذه السنخية  
بالبرهان العقلي ، بل بواسطة التجربة .

فمثلاً لا يمكن أن تدرك بالتحليلات الذهنية أن الماء موجود بسيط أم  
مركّب ، وعلى الفرض الثاني لا تدرك ما هي العناصر المكونة له ، وكم هو عددها ،  
وما هي الشروط الالزمة لتركيبها .

فإذن إثبات تركيب الماء من عنصري الأوكسجين والهيدروجين بنسبة  
خاصة ، وأنه لابد لتركيبهما من توفر درجة حرارة خاصة وضغط معين ، كل هذه  
الأمور لا يمكن إثباتها إلا عن طريق التجربة .

### ● دفع شبهة

تقدّم إثبات أنَّ كُلَّ علة مانحة للوجود واجدة لكمال معلولها ، وقد تطرح في  
هذا المجال شبهة حاصلها: أنه يلزم من ذلك أن يكون الفاعل المانح للوجود ذا  
وجود ماديٍّ من كمالات المادة ، بينما الفاعل المفيس للوجود ينحصر في  
الموجودات المجردة ، وليس لأيٍّ منها ميزة المادة وصفاتها الخاصة بها ، فكيف  
يمكنها أن تفise شيئاً ليس عندها؟

والجواب: أنَّ المقصود من تمعن العلة بكمال المعلول هو: أنَّ لها مرتبة أكمل  
وأعلى من وجود المعلول ، بحيث يعَدُّ وجود المعلول شعاعاً من وجودها ، لا أنَّ  
حدود المعلول بعينها تكون محفوظة في العلة ، بحيث تكون متميزة ببنائه

ومحدودياته ، فإذا كان مفهوم الجسم ولوازمه من قبيل كونه مكانياً وزمانياً وفانياً للحركة والتغير - لا يصدق على الله اسماً - ، ولا على المجردات التامة ، فذلك بسبب أن هذه المفاهيم من لوازم نفائض ومحدوديات الموجودات المادية ، ولن يستثنى من لوازم كمالاتها .

وتجدر بالذكر أن دفع هذه الشبهة متوقف على القول بأصالة الوجود ؛ لأن من لوازم القول بأصالة الماهية ؛ أن ما يفاض من قبل العلة يشكل الماهية (الخارجية) للمعلول ، ويوجب هذه القاعدة فإن العلة لابد أن تكون واجدة لـ الماهية (المعلول) ، مع أنه لا يجوز القول بأن للعلة ماهية المعلول بصورة أكمل ؛ لأن التشكيك - ولا سيما التشكيك الخاصي - لا يعني له بين الماهيات ؛ فإن جميع الماهيات التامة ، ولا سيما الماهيات البسيطة تكون متباعدة فيما بينها ، هذا مضافاً إلى أن فرض الماهية في موزد الله تعالى غير صحيح .

● **وحدة المعلول في حالة وحدة العلة**

من القواعد الفلسفية المعروفة ، قاعدة: (أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد) ، أي: من العلة الواحدة لا يصدر سوئي معلول واحد .

وهناك اختلافات في مفاد هذه القاعدة ، منها: هل المقصود من وحدة العلة هو الوحدة الشخصية أم الوحدة النوعية ؟ أم المقصود هو البساطة بتمام معنى الكلمة ؟ كما اختاره صدر المتألهين وعلى أساسه ذهب إلى اختصاص بهذه القاعدة بالذات الإلهية التي تبرأ حتى من التركيب التحليلي من الوجود والماهية ؛ فيكون معلولها - الذي هو بلا واسطة - موجوداً واحداً ، وأما سائر المخلوقات فهنيئ تصدر من المعلول الأول بواسطة واحدة أو عدة وسائل .

ولكن سائر الفلاسفة أجزوا هذه القاعدة بشكل أو بآخر في موارد أخرى .

ومناك اختلافات أيضاً بشأن مفهوم (الصدور) ، وهل أنه يصدق على جميع علاقات العلية والمعلولة ، حتى أنه يشمل الشروط والعلل المعدة أيضاً؟ أم أنه مختص بالعلل الفاعلية؟ أم منحصر بالفاعل المانع للوجود؟

وبعبارة أخرى: أيمكن القول بناءً على هذه القاعدة: إن الفاعل المعدّ الواحد ليس له إلا تأثيراً إعدادياً واحداً ، والشرط الواحد ليس له إلا مشروط واحد ، والفاعل الطبيعي الواحد ليس له إلا فعل واحد ، أم لا؟

ولكي نعيّن مورداً لهذه القاعدة ، لابد من ملاحظة الدليل عليها ومعرفة مقتضاه بدقة.

وهناك استدلالات مختلفة على هذه القاعدة العلّ أو فحصها وأتقنها الدليل المبني على قاعدة السنخية بين العلّة والمعلول ، وخلاصته:

أنه بمقتضى قاعدة السنخية لابد أن تتمتع العلّة بما تعطيه للمعلول بشكل أكمل وأرفع ، فإذا فرضنا أن للعلة لوناً واحداً من الكلمات الوجودية ، فالمعلول الذي يصدر منها ويعتبر مرتبة أزل منها ينال من نفس ذلك الكمال لا من كمال آخر ، وإذا فرضنا معلولين مختلفين يصدران منها ، ولو كلّ منها لون خاص من الكلمال ، فإنه حسب القاعدة المذكورة ، لابد أن يكون للعلة هذان اللونان من الكلمال ، بينما الفرض أنها تتمتع بلون واحد من الكلمات الوجودية.

وبالتأمل في هذه القاعدة نظفر بعدة نتائج:

الأولى - أنها مختصة بالعلل المانحة للوجود؛ لأن الميزة المذكورة (لابد أن تتمتع العلّة بكمال المعلول) مختصة بهذا النوع من العلل ، وعليه: لا يمكن بناءً على هذه القاعدة إثبات أنّ الفاعل الطبيعي - الذي يشمل أسباب تغييرات الأشياء المادية - له أثر واحد ، أو أنّ الشيء الواحد يكون شرطاً لتأثير فاعل واحد ، أو يكون شرطاً لاستعداد قابل واحد ، كما في الحرارة مثلاً؛ فإنها شرط لألوان من الأفعال

والانفعالات الكيمياوية، وهي بنفسها ترجمة بواسطة عوامل طبيعية مختلفة.

الثانية: أنَّ هذه القاعدة لا تختص بالواحد الشخصي؛ لأنَّ الدليل المذكور يشمل الواحد التوعي أيضًا، فإذا فرضنا أنَّ نوع واحد من العلل المانحة للوجود عدداً من الأفراد، وهي تتمتع جمِيعاً بنسخ واحد من الكمالات الوجودية، فمن الطبيعي أن تصبح معلولاتها من نوع واحد أيضاً.

الثالثة: أنَّ القاعدة مخصصة بالعلل التي لها نسخ واحد من الكمال فيحسب، وأما إذا كان هناك موجود يتميَّز بعده أنواع من الكمال الوجودي، أو أنه يتمتع بجميع الكمالات الوجودية بصورة بسيطة، أي أنَّ وجوده - في عين الوحدة والبساطة الكاملة - يضم كلَّ الكمالات المذكورة، فإنَّ مثل هذا الدليل لا يجري بالنسبة إليه.

واذن، فهذه القاعدة لا تثبت شيئاً أكثر مما تثبته قاعدة السنخية بين العلة المانحة للوجود ومعلولتها، ولا يمكنها إثبات وحدة الصادر الأول، وإنما يمكن إثباته بطريق آخر سوف يبيَّن في محله.

### • وحدة العلة في حالة وحدة المعلول

وهناك قاعدة أخرى، وهي: (أنَّ الواحد لا يصدر إلا من واحد)، أي: أنَّ المعلول الواحد لا يصدر إلا من علة واحدة.

ومع وجود اختلافات حول هذه القاعدة، إلا أنَّ الفلسفة متتفقون على أنَّ المعلول الواحد يصدر من العلة المركبة، فليس المقصود من وحدة العلة في هذه القاعدة هو البساطة وعدم الترَكِّب، كما أنه لا شك أيضاً في صدور المعلول من عدة علل طولية، وبعبارة أخرى: لا كثرة المعلولات بالواسطة تتنافى مع القاعدة السابقة، ولا كثرة العلل بالواسطة تتنافى مع هذه القاعدة.

كما أنّ الفلاسفة متفقون على أنَّ المعلول الشَّخصي الواحد ليس له إلا علة واحدة، فيستحيل اجتماع علةٍ تامةٍ على معلولٍ واحدٍ؛ لأنها، إذاً، كانت جميعاً مؤثرةً فستتوجب منها بالضرورة آثارٌ متعددةٌ، إذن، فلن يكون هناك معلول واحدٌ، وإنْ كان بعضها غير مؤثِّر، فإنَّ ذلك يتناقضُ مع قاعدة التلازم بين العلة والمعلول، ووجوب المعلول بالقياس إلى علته التامة.

ومورد الخلاف في هذه القاعدة: أن النوع الواحد من المعلول هل يجب أن يصدر دائماً من نوع واحد من العلة أم لا، فقد يصدر بعض أفراده من نوع واحد من العلة، ويصدر بعض الأفراد من نوع آخر؟

وباللحظة ما تقدم في قاعدة السنخية - من أنَّ وجود المعلول لا يصدر إلا من العلة التي تتمتع بنفس السنخ من الكمالات الوجودية ويرتيبة أعلى ، ولا يصدر المعلول إطلاقاً من العلة المانحة للوجود التي تفتقد ذلك السنخ من الكمال - لابد أن نقول هنا بالنسبة للعلة المفيدة للوجود و معلولها: إنه ليس فقط يمتنع صدور المعلول الشخصي من علتين شخصيتين مانحتين للوجود، وإنما النوع الواحد من المعلول يمتنع أيضاً أن يوجد من نوعين أو أكثر من أنواع العلل المفيدة للوجود، وأما بالنسبة للعلل المادية والإعدادية فلماً كنا نفتقد البرهان العقلي على كيفية مسانختها للمعلولات، فإنه لا يمكن إثبات أن النوع الواحد من المعلولات لا بد أن يكون له نوع واحد من هذه العلل، وليس من المستحيل عقلاً أن تكون هناك عدة أنواع من العلل المادية والمعدة، لها أنواع من نوع واحد، كما أنه لا يمكن إثبات عدد الشروط ولا تعينها بالبرهان العقلي، بل كل هذه الأمور تابعة للتجربة.

## ٤٤) أحكام العلة والمعلول

### • ملاحظات حول العلة والمعلول

إن التصور الصحيح لمعنى العلة كافي لليقين بأنّ (أيّ موجود لا يمكن أن يكون علة لنفسه)؛ لأنّ قوام معنى العلة بأنّ هناك موجوداً متوفقاً على موجود آخر، إلاّ أنّ في بعض عبارات الفلاسفة ما يوهم أنّ موجوداً ما يكون علة لنفسه، كفولهم بالنسبة لله تعالى: (إنّ وجود واجب الوجود هو مقتضى ذاته)، بل حتى تعبيرهم بـ(واجب الوجود بالذات) في مقابل (واجب الوجود بالغير) قد يوهم أنه كما في واجب الوجود بالغير يكون (الغير علة)، فكذا في واجب الوجود بالذات تكون (الذات) أيضاً علة، وـ(بناء السبيبية) تدل على هذه العلة.

والحقيقة إن هذه التعبيرات من باب ضيق الخناق، وليس مقصودهم إثبات علاقة العلة بين الذات الإلهية ووجودها، وإنما المقصود سلب كلّ لون من ألوان المعلولية عن ذلك المقام الرفيع، فهي كما لو سئل أحدهم: (يأذن من قمت بهذه العمل؟) فأجاب: (يأذنني قمت به)، فإنه لا يقصد أنه إذن لنفسه، بل يقصد أنه لم يكن بحاجة إلى إذن أحد، فالتعبير (بالذات) أو (مقتضى الذات) هو في الواقع بيان

لسلب علية الغير، وليس إثبات العلية للذات.

وبملاحظة أصلية الوجود، وكون علاقة العلية قائمة في الواقع بين (وجودين) يتضح: أنه لا يمكن اعتبار ماهية شيء علة لوجوده؛ لأن الماهية بذاتها لا واقعية لها حتى تصبح علة لشيء، ولا يمكن أيضاً اعتبار أية ماهية علة لماهية أخرى.

فإن قيل: لكنَّ الفلسفة قسموا العلة إلى: علة الماهية وعلة الوجود، ومثلاً للأولى بعلية الخط والسطح لماهية المثلث، وللثانية بعلية وجود النار لوجود الحرارة، مما يدل على أنهم يرون وجود لون من ألوان العلية بين الماهيات أيضاً.

فالجواب: إن ما ذكروه هو من باب التوسيع في الاصطلاح، أي: كما أنَّ علبة العلية قائمة بين الموجودات في مجال الوجود الخارجي والعالم العيني، وان الوجود الخارجي للمعلول متوقف على الوجود الخارجي للعلة، كذلك نستطيع أن نصور نظير هذه العلاقة في عالم الذهن، فيما إذا كان تصور ماهية مَا متوقفاً على تصور معانٍ أخرى، كما في توقف تصور معنى المثلث على تصور معنى الخط والسطح، ولكن لا يلزم من هذا التوسيع في الاصطلاح أن تُصبح أحكام العلة والمعلول الحقيقيين ثابتة لهذه الأمور أيضاً.

ومثل هذا التوسيع نجده في المعقولات الفلسفية الثانية أيضاً، كما في اعتبارهم (الإمكان) علة لـ(الاحتياج إلى العلة)؛ بينما لا الإمكان من الأمور العينية ولا الاحتياج، ولا معنى لعلاقة العلية الحقيقة، ولا التأثير والتاثير الخارجيين بينهما، حتى نعد أحدهما علة والآخر معلولاً، بل يقصدون هنا أنَّ العقل إذا لاحظ إمكان الماهية، يدرك حاجتها إلى العلة، لا أنَّ للإمكان - الذي يفسّر بأنه (عدم ضرورة الوجود وعدم) - واقعية، وأنه يوجد بسببه شيء آخر يسمى (الاحتياج إلى العلة). والحاصل: أنَّ مبحث العلة والمعلول الذي هو من أهم المباحث الفلسفية، مختص بالعلة والمعلول الخارجيين، والعلاقة الحقيقة التي تربط بينهما، وإذا

استعمل التعبير بـ(العلية) في مجالات أخرى فهو من باب التوسيع في الاصطلاح:

### ● استحالة الدور

من المواضيع المطروحة حول علاقة العلة والمعلول: أنَّ كُلَّ مُوجَدٍ من جهة كونه علةً ومؤثراً في وجود موجَدٍ آخر، لا يمكن أن يكون من نفس تلك الجهة معلولاً له، وبعبارة أخرى: إن أي علة لا يمكن أن تكون معلولة لمعلولتها، كما أنها لا يمكن أيضاً أن تكون علة لعلتها، وبعبارة ثالثة: يستحيل أن يكون موجَدٌ مَا علةً ومعلولاً أيضاً بالنسبة لموجَدٍ آخر.

وهذه القضية هي المعبَر عنها باستحالة العلل الدورية، وهي قضية بدِيهية أو قريبة من البداية، فإذا تمَّ تصور الموضوع والمحمول فيها بشكل صحيح، لم يتطرق إليها الشك؛ لأنَّ لازم العلة هو عدم الاحتياج، ولازم المعلولية هو الاحتياج، والجمع بين الاحتياج وعدمه من جهة واحدة إنما هو التناقض المستحيل.

ورغم ذلك فقد أثيرت حول هذه القضية شبهات كما حدث لكثير من القضايا البدِيهية، نستعرض منها شبهتين:

أولاً: إذا كان هناك إنسان يحصل على غذائه عن طريق الزراعة فحسب، بحيث لو أنه لم يزرع لمات جوعاً، فهنا يكون الحاصل الزراعي معلولاً للفلاح، وعلة له من ناحية أخرى، واذن فهذا الفلاح المفروض يكون علة لعلته، ومعلولاً لمعلوله أيضاً.

والجواب: بعد غضن النظر عن أنَّ الفلاح ليس علةً حقيقةً لوجود الحاصل الزراعي، وإنما هو علةً معدة له فحسب، فإنَّ الحاصل المذكور ليس علةً لوجود الفلاح، بل هو أحد الأمور التي يتوقف عليها استمرار حياته، وبعبارة أخرى: وجود الفلاح في زمان البذر والمحاصد علةً وليس معلولاً، وفي الفترة اللاحقة معلولٌ وليس

علة، وكذلك الحال في المذكور، فهو في حالة نمورة معلوم وليس علة، وحيث أنها يغدو طعاماً للفلاح يكون علة وليس معلوماً، وأذن فالعلية والمعلوم لا تكونان من جهة واحدة.

والشيء الوحيد الذي يمكن قوله هنا: إنَّ موجوداً معيناً يكون علة إعدادية لشيء في أحد الأزمنة، وهو في المستقبل يحتاج إليه، بينما المقصود من الدور المستحيل ليس مثل هذه العلاقة، بل المقصود منه: أنَّ موجوداً ما يكون من جهة علة ومؤثراً في وجود شيء آخر، ويكون من نفس تلك الجهة أيضاً معلوماً له ومحاجأ إليه.

والشبيهة الثانية: أنَّ الحرارة هي علة لظهور النار، بينما النار هي أيضاً علة للحرارة، وأذن فالحرارة أصبحت علة لعلة ذاتها.

والجواب: أنَّ الحرارة التي هي علة لظهور النار، تغير الحرارة الناتجة من النار، وهاتان الحرارتان وإن عدتا من قبيل الواحد بال النوع، إلا أنَّ لهما كثرة من حيث الوجودة الخارجي، والمقصود من الوحدة المذكورة في هذه القاعدة هي الوحدة الشخصية لا الوحدة المفهومية؛ فهذه الشبيهة ناشئة في الحقيقة من الخلط بين وحدة المفهوم ووحدة المضاد.

### ● استحالات التسلسل

التسلسل لغة: أن تلاحق أمور عقب بعضها، سواء أكانت حلقات هذه البلاطلة متناهية أم غير متناهية، سواء أكانت بينها علاقة العلية أم لا.

ولكن التسلسل في الاصطلاح يختص بالأمور غير المتناهية من الطرفين، أو من طرف واحد، وهو مستحيل بشرطين أساسيين:

أولهما: أن يكون بين حلقات السلسلة ترتيبٌ حقيقيٌ، بحيث تكون كل

واحدة مترتبة على الأخرى في الواقع لا بحسب الاعتبار.

والثاني - أن تكون جميع حلقات السلسلة موجودة في زمان واحد، لأنَّ إحداها تفني الأخرى توجد بعدها، ولهذا لا يرون استحالة في أن تتعاقب الحوادث الامتنافية في طول الزمان.

ومن البراهين التي أُقيمت لإثبات استحالة التسلسل:

أولاً - برهان (الأسد والأخرص) للفارابي، وخلاصته: إذا فرضنا سلسلة من الموجودات كلُّ حلقة منها يتوقف وجودُها على السابقة، فلازم ذلك أن تكون كلُّ هذه السلسلة متوقفة على موجود آخر؛ لأنَّ المفروض أنَّ جميع حلقاتها تتميّز بهذه الخاصة، فلا مفرَّ من فرض موجود على رأس هذه السلسلة غير متوقف على شيء آخر، وما لم يكن ذلك الموجود متحققاً، فإنَّ حلقات السلسلة لن توجد، إذن فمثُل هذه السلسلة يستحيل أن تكون غير متناهية من ناحية البداء.

وثانياً - البرهان المطروح على أساس القول بأصلية الوجود، وكون الوجود المعلول رابطاً بالنسبة إلى علية المفاضلة لوجوده، وليس له أيَّ لون من الوان الاستقلال، وأذن فلو فرضنا سلسلة من العلل والمعلولات تكون كل علة فيها معلولة لعلة أخرى، فسيوف تكون هناك سلسلة من التعلقات والارتباطات، ومن البديهي أنه لا يتحقق وجود المتعلق من دون وجودٍ مستقلٍ يقع طرفاً لتعلقه، فلابد إذن من أن يكون وراء هذه السلسلة من الروابط والتعلقات وجودٍ مستقلٍ يتحقق الجميع في ظلِّه.

## (٤٥) العلة الفاعلية

### • أقسام العلة الفاعلية

العلة الفاعلية هي: الموجود الذي يظهر منه موجود آخر (المعلول)، وهي بمعناها العام شاملة للفاعل الطبيعي المؤثر في حركات الأجسام وتغيراتها أيضاً. وقد تعرف قديماً الفلاسفة على نوعين من الفعل، وهما:

- ١- الفعل الإرادي، الصادر من الموجودات الحية ذات الشعور، وتكون جهة الحركة فيه وسائل الخصائص، تابعة لإرادة الفاعل، كالافعال الاختيارية التي تصدر من الإنسان.
- ٢- الفعل والتأثير الصادر من الموجودات التي لا إحساس لها ولا إرادة، ويكون دائماً متشابهاً لا اختلاف فيه.

وقالوا: إنَّ لكل نوع من الموجودات الجسمانية طبيعة خاصة، ولذاته اقتضاءً معيناً، ومن هذه الموجودات العناصر الاربعة (التراب والماء والهواء والنار)، فكُلُّ منها يقتضي مكاناً طبيعياً، وكيفيات طبيعية خاصةً به، فمثلاً إذا جعل في مكان آخر بواسطة عامل خارجي، فإنه يتحرك نحو مكانه الأصلي نتيجة لميله الطبيعي، وبهذا

الشكل كانوا يفسرون سقوط الحجارة ونزول المطر وتصاعد ألسنة النيران. وبملاحظة أن الحركات والأثار قد تظهر في الأشياء أحياناً على خلاف مقتضى طبيعتها، فمثلاً نتيجة لهبوب الرياح يتعالى التراب نحو السماء، فأثبتوا قسماً ثالثاً من الأفعال وسمّوه بـ(ال فعل القسري)، واعتقدوا أنَّ التراب الذي يرتفع نحو السماء بحركة قسرية، يعود إلى الأرض بحركة طبيعية، واعتقدوا أنَّ مثل هذه الحركات لا تدوم إطلاقاً، واشتهر عنهم قولهم: (القسر لا يدوم).  
والتفتوا إلى أنَّ الفاعل ذا الإرادة قد يتحرك أيضاً على خلاف رغبته، ويعداً مجبراً نتيجة لسلط فاعل أقوى منه عليه، فأثبتوا بذلك لوناً آخر من الفاعل سموه بـ(الفاعل الجبري)، الذي هو بالنسبة للفاعل الإرادي، مثل الفعل القسري بالنسبة للفاعل الطبيعي.

وقام فلاسفة المسلمين بتقسيم الفاعل الإرادي إلى قسمين، أحدهما: الفاعل بالقصد، والآخر: الفاعل بالعنابة، وأساس هذه القسمة: أن الفاعل الإرادي قد يحتاج إلى دافع زائد على ذاته، كالإنسان فإنه لا يتحرك بارادته من مكانه إلى آخر ما لم يوجد في نفسه دافع لذلك، وسمّوا هذا القسم (الفاعل بالقصد)، في مقابل (الفاعل بالعنابة) الذي لا يحتاج إلى دافع لكي يصدر الفعل عنه، واعتبروا فاعلية الله تعالى من قبيل القسم الثاني.

وأثبت الإشراقيون نوعاً آخر من الفاعل العلمي والاختياري، وهو: ما يكون فيه علم الفاعل التفصيلي بفعله عين ذاته، مثل العلم التفصيلي للإنسان بصورته الذهنية؛ فهو عين تلك الصورة، وقبل تحقيقها ليس له علم تفصيلي بها، فليس من اللازم لكي يتصور شيئاً أن يكون له قبل تصوره عن تصوره، وسمّوا هذا النوع من الفاعلية بـ(الفاعلية بالرضا)، واعتبروا الفاعلية الإلهية من هذا القبيل.

وأثبت صدر المتألهين نوعاً آخر من الفاعل العلمي وهو: ما يكون فيه العلم

التفصيلي بالفعل موجوداً في مقام ذات الفاعل، وأسماء (الفاعل بالتجلي)، واعتبر الفاعلية الالهية من هذا القبيل.

وانتبه الفلسفه المسلمين الى أنه قد يوثق افعالن في طول بعضهما، لإنجاز فعل، والفاعل البعيد يُنجز الفعل بواسطة الفاعل القريب، فاثبتوا نوعاً آخر من الفاعلية أسموه (الفاعلية بالتسخير)، وهي تقبل الاجتماع مع ألوان أخرى من الوجود، ومثال ذلك: أنه بناءً على أصول الحكمة المتعالية، وبملاحظة أنَّ أيَّ علة فهي بالنسبة إلى علتها التي تمنحها الوجود تعتبر بطيأً محسناً، يثبت وجود مصدق واضح للفاعل التسخيري، ويتمُّ الظفر بتفسير فلسفى أكثر اتفاقاً لتناسب الفعل إلى أكثر من فاعل واحد طولاً، ومن جملة ذلك: نسبة افعال الإنسان الاختيارية لنفسه وللمباديء العالية والله سبحانه وتعالى.

ومنه يتبيَّن: أنَّ للفاعل ثمانية أقسام: الفاعل بالطبع، والفاعل بالقسر، والفاعل بالقصد، والفاعل بالجبر، والفاعل بالتسخير، والفاعل بالعنابة، والفاعل بالرضا، والفاعل بالتجلي.

#### ● ملاحظات حول أقسام الفاعل

١ - إن كلام الفلسفه السابقين حول الفاعل الطبيعي والقشرى مبنيٌ على أصول موضوعة مأخوذة من الطبيعيات القديمة، ومع أنَّ فرضية العناصر الأربع واقتضاءها النسبة إلى مكان طبيعي أو كيويات معينة كالرطوبة والتبخرنة والحرارة والبرودة، قد فقدت قيمتها اليوم، إلا أنه لا شك في أنَّ لل موجودات الجسمانية تأثيراتٍ في بعضها، وعليه فإنَّ ضرورة وجود الأسباب والشرائط المادية لتحقيق المعلولات الجسمانية بوصفها قاعدة فلسفية تظل محافظة على اعتبارها، فإنْ كان تعين الأسباب والفاعل الطبيعي الخاص بكل ظاهرة ليس من شأن الفلسفه، بل هو

موكول الى الأسلوب التجريبي في العلوم الطبيعية المختلفة ، فمثلاً - حسب النظريات العلمية الحديثة - يمكن اعتبار الحركة المكانية من اللوازم الذاتية للضوء ، واعتبار قوى الجذب والطرد عامل الحركات القسرية للاجسام ، وزيكون من الأولى نسبة الفعل الى القوة القاسرة ، واعتبار الجسم المقسورة (منفعلاً) فحسب ، وإن كان من حيث قواعد النحو يعتبر (فاعلاً) ، إلا أن الأحكام الفلسفية ليست تابعة لمثل هذه القواعد.

٢- إن الكلمة (الجبر) تارة تلحظ بزيفها (نقض الاختيار) ، فتطلق بهذا المعنى على الفاعل الطبيعي والقسري ، وتارة تختص بما له شأنية الاختيار ، فالفاعل المختار الذي يواجه ظروفًا خاصة ويفعل تحت تأثير عامل خارجي أقوى منه ، فيفقد اختياره ، يسمى مجبوراً ، والمقصود من الفاعل بالجبر هو هذا المعنى الثاني ، ولا بد من الالتفات الى أن فقدان الاختيار له مراتب ، فان من يضطر لتناول الميزة لحفظ حياته ، يعُد فعلاً من ألوان الفعل الجبري ، لكنه لا يسلب عنه الاختيار تماماً ، وإنما تصبح دائرة اختيار الفاعل هنا ، أضيق منها بالنسبة الى الظروف العادية ، وليس مقصود الفلسفية من الفاعل بالجبر مثل هذا المورد ، وإنما يقصدون المورد الذي يسلب فيه الاختيار بأكمله من الفاعل ، بمعنى يكون الفعل فيه صادراً في الواقع من (المجبر) ونسبة الى (المجبر) إنما هي نسبة (الانفعال) ، كما أشرنا اليه في مورد الفعل القسري.

٣- قبل أن يثبت الفلسفية المسلمون الأنواع المختلفة للفاعل الإزادي من قبيل: الفاعل بالعنابة ، وبالرضا ، وبالتجلي ، كان يتضور أن الفاعل المختار ينحضر في الفاعل بالقصد ، ولذا اعتبر بعض المتكلمين فاعلية الله سبحانه من هذا القبيل ، وحتى بعد أن نَزَّة الفلسفية المسلمون الساحة الالهية من أمثال هذه الفاعلية المستلزمة للنقص والصفات الامكانية ، فإن بعض المتكلمين اتهموهم بإنكار كون الله

تعالى مختاراً، والحق: أنَّ أرفع مراتب الاختيار منحصرة بالذات الإلهية، وأنزل مراتبها يوجد في الفاعل بالقصد، ولتوسيع هذا الموضوع لابد من إلقاء الضوء على الإرادة والاختيار.

\* \* \*

### ● الإرادة والاختيار

إنَّ لكلمة الإرادة والاختيار استعمالاتٍ مختلفةٍ تؤدي الغفلة عن اختلافها إلى الخلط والاشتباه، ولهذا لابد من الإشارة أولاً إلى موارد استعمال كلٍّ منها، ثم تطبيقها على أنواع الفاعل.

### ● الإرادة

الكلمة الإرادة ثلاثة معانٍ:

الأول - معنى عامٍ يرادف تقريباً - الحبُّ والرغبة ، وهي بهذا المعنى تستعمل في مورد الله تعالى ، وفي مورد الإنسان أيضاً بوصفها كيفية نفسانية (في مقابل الكراهة) ، فهي من هذه الجهة كالعلم الذي يشمل العلم الذاتي الإلهي ، كما يشمل العلم الحصولي للإنسان الذي يعتبر من قبيل الكيفيات النفسانية.

ولابد من الإشارة إلى أنَّ (الإرادة التشريعية) التي تتعلق بالفعل الاختياري لفاعل آخر، هي أيضاً من مصاديق الإرادة بمعناها العام.

الثاني - معنى خاصٍ ، هو: العزم على انجاز فعل ، وتتوقف على تصور ذلك الفعل والتصديق بلوان من الفائدة (ومن جملتها اللذة) له ، وهي الفصل الحقيقي للحيوان ، كما أنها من مشخصات (الفاعل بالقصد) أيضاً.

الثالث - معنى أخصٍ ، ينحصر في الموجود العاقل ، وهو: العزم على الفعل الناشيء من الترجيح العقلي ، وهي لا تستعمل بهذا المعنى في الحيوانات ، وحسب

هذا المعنى يكون الفعل الإرادي مرادفًا للفعل التدبرى، ومقابلاً للفعل الغرائزى والالتاذى الخالص.

المعنى الثاني ينبع من المعنى الأول، فهو امتداد له، وهو انتقال من المعنى الأول إلى المعنى الثاني.

### ● الاختيار

ولهذه الكلمة أربعة معانٍ:

الأول - عام، يقابل الجبر المحسن، وهو: كون الفاعل ذي الشعور يؤدى فعلاً على أساس رغبته، دون أن يكون مقهوراً من قبل فاعل آخر.

الثاني - أن يكون للفاعل نوعان امتيازان من الميئل، فيرجح أحدهما على الآخر، وبهذا المعنى يصبح الاختيار متساوياً للانتخاب، ويعتبر ميلاً للتكلف والثواب والعقاب.

الثالث - أن يكون انتخاب الفعل على أساس رغبة الفاعل، دون أن يوجه إليه أي ضغط من قبل شخص آخر للإنجازة، ويقع مقابل (الفعل الإكراهى) الذى يتم نتيجةً لضغط الآخرين.

الرابع - أن لا يكون انتخاب الفاعل للفعل نتيجةً لوضع عصيٍّ، أو ذلك في مقابل الفعل الإضطرارى، وحسب هذا المعنى لا يُعد أكل الميئل زمان القبطان اختيارياً، وإن اطلق عليه اسم اختياري حسب اصطلاحات أخرى.

وبناءً على المعنى المختلفة للإرادة والاختيار، نقوم بدراسة أنواع الفاعل المدرك.

أما الفاعل بالقصد، فالإرادة ثابتة له بالمعنى الثلاثة؛ لأنَّه يرغب في عمله، ويعد العزم على إنجازه، ويقوم عزمه على أساس ترجيح العقل، وكذلك يثبت له اختيار بالمعنى الاربعة، إلا أنَّ هناك أفعالاً لا تسمى اختيارية بالمعنى الثاني والثالث والرابع، فالتنفس الذى لا يميل الإنسان إلى تركه، ليس اختيارياً بالمعنى

الثاني ، وكذا الفعل الإكراهي ليس اختيارياً بالمعنى الثالث ، وتناول الميزة زمان القحط ليس اختيارياً بالمعنى الرابع ، وإن كانت هذه جميعاً اختيارية بالمعنى الأول ؛ لأنَّ الفاعل فيها ليس مسلوب الإرادة تماماً.

وأما الفاعل بالعناية وبالرضا وبالتجلي ، فهم ذوو إرادة بالمعنى الأول فحسب ؛ لأنهم ليسوا بحاجة إلى التفكير والتصميم ، كما أنهم يعتبرون ذوي اختيار بالمعنى الأول والثالث والرابع ؛ لأنهم لا يقومون بأعمالهم بالاجبار وتحت ضغط الظروف الخارجية ، ولكن لا يمكن عدُّهم ذوي اختيار بالمعنى الثاني ؛ لأنهم ليسوا على مفترق الطرق لترجمي واحد من بين الدوافع المتضادة .

والنتيجة: أن أرفع مراتب الاختيار تختص بالله تعالى ؛ لأنَّ الوكيل الذي لا يقع تحت تأثير أي عامل خارجي ، بل هو منزه عن التضاد في الدوافع الباطنية .

لأنَّ ثم تأتي مرتبة اختيار المجردات التامة ؛ لأنها تقع تحت تسخير الإرادة الإلهية فحسب ، إلا أنها لا تتعرض لأي ضغط ، ولا يستولى عليها التضاد الباطني ، ولا يطأ عليها تسلط أحد الدوافع على الرغبات الأخرى .

وأما النفوس المتعلقة بالمادة ، مثل الإنسان ، فلها مرتبة من الاختيار أنزل مما سبق ، وتأثر إرادتها بالعوامل الداخلية والخارجية ، ولا تكون جميع أفعالها اختيارية على مستوى واحد ؛ فال اختيار الإنسان مثلاً في إيجاد صورة الذهنية (وهو من قبيل الفعل بالرضا) أعظم بكثير وأكمل من اختياره في إنجاز أعماله البدنية (وهي من قبيل الفعل بالقصد) ؛ لأنَّ هذه الأفعال الأخيرة تحتاج أيضاً إلى شرط غير اختيارية .

## • تحليل الأفعال الاختيارية

ليس هناك فعل إرادي أو اختياري (بالمعنى العام للأرادة والاختيار) يعم دون علم فاعله به، وليس هناك أيضاً فعل إرادي و اختياري ليس لفاعله أي لون من الوان الرغبة فيه والحب له، وتحتى من يتناول الدواء المرض، أو يجعل الجرثع يبتعد عضواً فاسداً من جسمه، فإنه يفعل ذلك لأنه يحب سلامه نفسه، التي لا تحصل إلا بذلك.

إذن يمكن القول: إن قوام الفعل الاختياري هو أن يعلم الفاعل بالفعل الملازم لذاته، ثم يحبه ويزينه بهذه الجهة، غاية الأمر أن الفاعل الاختياري قد يكون واحداً لجميع كمالاته، فيتعلق حبه بالفعل من جهة كونه أثراً من كمالاته، مثل التجزدات التامة، وقد يتعلّق حبه بالكمال الذي يفقده، فيقوم بالفعل من أجل الحصول عليه، كالنفوس الحيوانية والانسانية التي تؤدي أفعالها الاختيارية للوصول إلى أمر يلائم ذاتها.

والفرق بين هذين القسمين، أنه في الأول يكون الكمال الموجز (علة) لأداء الفعل، وليس له أي لون من المعلولية بالنسبة إليه، وأما في الثاني، فإن الكمال المفقود يحصل بواسطة الفعل، فيتصف بلون من المعلولية بالنسبة إليه، إلا أنه في

الموزدين يكون الكمال هو المطلوب والمحبوب بالأصل ، ويكون الفعل مطلوباً وممحوباً بالتبع .

### ● الكمال والخير

المقصود بالكمال هنا: الصفة الوجودية التي تتلاءم مع ذات الفاعل ، وهي أحياناً تكون منشأً لأداء الفعل الاختباري ، وأحياناً توجد نتيجةً له ، والكمال الذي يحصل نتيجةً للقيام بالفعل الإرادي ، يكون أحياناً هو الكمال النهائي للفاعل ، فيسمى بـ (الخير الحقيقي) ، ويكون أحياناً ملائماً لإحدى قوى الفاعل ، ولكنه منافٍ لكمالاته الأخرى أو لكماله النهائي ، وفي هذه الصورة يسمى بـ (الخير المظنو).

وبذلك يتضح التنااسب بين كلمتي (الاختبار) و(الخير)؛ لأن كل فاعل مختار إنما يمارس الأفعال التي تتناسب مع كماله فيحسب ، ومن جملة ذلك الفاعل بالقصد ، فهو يقوم بعمله باعتباره وسيلة للوصول إلى كماله وخيره ، سواء أكان خيراً حقيقياً أم خيراً متخيلاً ، وسواء أكان هذا الخير المفروض هو الوصول إلى لذة أم التخلص من ألم .

وحتى الأعمال التي يقوم بها الإنسان من أجل خير الآخرين ، والتي قد تبلغ أحياناً حدّ التضحية بالنفس ، فإنها إنما تصدر نتيجةً لهياج العواطف ، أو بقصد الوصول إلى الثواب الأخروي ، فهي تؤدي إلى خير يعود إلى الفاعل ، يتمثل بإشباع عواطفه ، أو فوزه بالمقامات المعنوية والرضوان الإلهي .

### ● الغاية والعلة الغائية

يتضح مما تقدم أنَّ الأفعال الاختبارية علاوة على احتياجها للفاعل الذي يكون بنفسه علتها الفاعلية ، فإنها تتوقف أيضاً على علمه وإرادته .

وفي الفاعل بالقصد يكون تصور النتيجة المترتبة على الفعل القصدي ، - أي: اللذة والخير والفائدة والكمال الحاصل منه - سبباً لرغبته بالقيام بذلك الفعل ، ولأن فداء الفعل يتوقف على الرغبة التي تتعلق أصالة بنتيجة الفعل ، وبالتالي بنفس الفعل ، ولما كانت نتيجة الفعل مطلوبة بالأصالة ، فهي تسمى بنـ(الغاية) ، وعليه يتم إثبات علة أخرى لإنجاز الفعل الاختياري هي العلة الغائية.

ومن اللازم هنا التنبيه على عدة نقاط:

الأولى - إن إثبات العلة الغائية لكل فعل اختياري لا يعني بالضرورة ظهور أشياء في ذات الفاعل من العلم والرغبة ، وبعبارة أخرى: ليس من اللازم كون العلة الغائية مغيرة للعلة الفاعلية وزائدة عليها ، وإنما هذه المغيرة والتعدد تقتصر على الفاعل بالقصد الذي تكون فيه المبادئ من علم ورغبة زائدة على ذاته ، وأما في بقية أنواع الفاعل المختار فمن الممكن أن يكون العلم والرغبة عين ذات الفاعل. إذن ، عدم وجود العلم والإرادة الزائدين على الذات في بعض أقسام الفاعل ، لا يعني سلب العلة الغائية ، وإنما هو بمعنى وحدة العلة الفاعلية والغاية ، كما في المجردات التامة ، فإن العلم والحب وسائر صفاتهما الكمالية عين ذاتها ، وعینية هذه الصفات للذات لا تعني نفي العلم والحب والحياة والقدرة وأمثالها عنها.

الثانية - إن العلم بالنتيجة المطلوبة أو العلم بخبرية الفعل هو الذي يعده الفلاسفة عادة علة غائية ، وأحياناً يقولون: إن تصور الغاية أو وجودها الذهني هو العلة الغائية ، ولكن يبدو أن هذه التعبيرات لا تخلو من تسامح ، والأفضل تسمية الحب بالمعنى العام الذي يظهر أحياناً بصورة ارتياح وشوق باسم العلة الغائية؛ لأن حب الخير والكمال هو الذي يدفع الفاعل المختار لإنجاز الفعل ، والعلم في الواقع هو شرط لتحققه وليس العلة الموجدة له.

الثالثة - إن ضرورة علم الفاعل وحبه النتيجة فعله الاختياري ، لا تعني أن يكون للفاعل النتائج تفصيلي وواع للفعل و نتيجته ، أو أن نتيجة الفعل لابد أن تكون في الحقيقة هي المطلوب الواقعي والكمال والخير الحقيقيين للفاعل ، وإنما الانفات الاجتمالي كافي أيضاً ، كما أن الاشتباه في تشخيص الخير لا يضر باختيارية الفعل ، ولا يجعله فاقداً للعلة الغائية .

الرابعة - لكلمة (الغاية) اصطلاح آخر تطلق فيه على ما تنتهي إليه الحركة ، وقد يؤودي هذا الاشتراك إلى اشتباه وخلط ، خاصة إذا لاحظنا أن الأفعال التدريجية الملازمة للحركة لا تحصل نتيجتها المطلوبة إلا بعد انتهاء الحركة ، فقد يحصل الظن بأن النقطة التي تنتهي إليها الحركة ، لأجل أنها تتصف بالغاية بالذات ، لابد أن تكون هي المطلوبة للفاعل بالأصل ، مع أنه من الممكن أن يكون هناك أمر مقارن لانتهاء الحركة يعتبر غاية بالعرض للحركة هو بعينه المطلوب الأصيل للفاعل ، فمثلاً قد يكون المقصود الأصيل من حركة الشخص هو الاجتماع بصديقه ، بينما الغاية بالذات للحركة هي النقطة التي تنتهي عندها الحركة ، ويعتبر اللقاء بالصديق في تلك النقطة غاية بالعرض للحركة .

الخامسة - قد يكون لل فعل الواحد عدة أهداف في طول بعضاها ، ويصبح الهدف الترتب وسيلة للهدف التالي ، وهكذا حتى نصل إلى الهدف النهائي ، فمثلاً قد يتجه شخص إلى أحد المراكز العلمية بهدف التعلم ، ويتخذ تحصيل العلم مقدمة للعمل بالواجبات الإلهية ، ويتخذ هذا العمل وسيلة للنحو إلى الله تعالى ، وهو الكمال النهائي للإنسان ، فمثلاً هذا الشخص يكون: منذ البدء قد جعل عليه الغائية هي التقرب إلى الله تعالى ، وإن كان قد اتخذ عملاً غائية متوضطة ، كل واحدة منها تعتبر وسيلة لغاية أرفع منها وأعلى ، إلا أنه قد يكون دافع الشخص لتحصيل العلم هو إشباع غريزة البحث عن

المجهول فحسب ، ف تكون العلة الغائية هي نفس ذلك الدافع ، كما قد يكون مقصوده الأصليل هو الوصول الى الثروة أو المناصب الدينية عن طريق العلم.

السادسة - هناك لون آخر من التعدد في العلل الغائية ، وهو ما إذا كانت هناك دوافع متعددة في عرض واحد ، وهي بمجموعها تؤثر في انجاز الفعل ، حتى إنها قد يكون كل واحد منها كافياً وحده ، وإن لم تكن معه دوافع أخرى.

وعلى هذا فانه ليس من المستحيل اجتماع علتين غائيتين لفعل واحد ، وذلك على العكس من اجتماع علتين فاعليتين تامتين في عرض بعضهما ، فإنه أمر مستحيل.

## (٤٧) هدف العالم

### • نظرية أرسطو حول العلة الغائية

إن العلة الغائية بالمعنى الذي بناه تختص بالأفعال الاختيارية ، ولكن ينقل عن أرسطو أنه يقول بوجود العلة الغائية للأفعال الطبيعية أيضاً ، وتابعه المشاؤون ، معتبرين إنكار العلة للأفعال الطبيعية ، بمنزلة عدّها من قبيل الصدفة ، فأثبتوا الجميع الظواهر عللاً غائية في مقابل القول بوجودها صدفةً ، كما هو منقول عن ديمقراطيس وأميدوقليس وأبيقور.

لقد قام أرسطو بتحليل الحركة والتغير في الموجودات المادية ، واستنتج أنَّ كل موجود متحرك ، فهو يسير نحو غاية هي كماله ، وهذا الكمال يكون أحياناً نفس الصورة التي يريد الظفر بها ، مثل صورة شجرة البلوط لنواة البلوط التي هي في حالة النمو ، ويكون أحياناً عَرَضاً من أعراضها ، كالحجارة التي تتحرك من السماء نحو الأرض ، ويعتبر الاستقرار عليها واحداً من أعراضها وكمالاتها.

ويعتبر أرسطو العالم كله موجوداً واحداً ، له طبيعة تشمل كل الطيائع الجزئية (مثل الجمادات والنباتات والحيوانات) ، ولما كان وصوله إلى كماله متوقفاً على

وجود تناسب خاص بين الطابع الجزئية ، فإنَّ ميل طبيعة العالم إلى كماله يؤدِّي إلى اشتباب نظام خاص بين الظواهر ، حيث تتعذر كل واحدة منها جزءاً من أجزاءه أو عضواً من أعضائه.

هذا ينبع من ميل طبيعة العالم إلى كماله ، حيث تتعذر كل واحدة منها جزءاً من أجزاءه أو عضواً من أعضائه.

هذا ينبع من ميل طبيعة العالم إلى كماله ، حيث تتعذر كل واحدة منها جزءاً من أجزاءه أو عضواً من أعضائه.

### ● نقد نظرية أرسطو

هناك عدة جهات للمناقشة في النظرية المذكورة ، وهي:  
أولاً - أنها على فرض صحتها لا تستطيع أن تثبت إلا العلة الغائية لحركة وتغيرات الموجودات الجسمانية ، وليس لكل معلول سواء أكان مجردأً مادياً ، وسواء أكان متحركاً أم ساكناً.

ثانياً - بملاحظة أن الفاعل الطبيعي (فاعل بالطبع) وفائد للشعور والارادة ، فإن نسبة (الميل الطبيعي) إليه لا تكون سوى تعبير استعاري ، كما يعتبر الكثيرون أن بعض العناصر لها (ميل تركيبي) ، وفرض سلب الشعور والارادة عن الفاعل بالطبع ، وإثبات الميل والارادة الحقيقية (المتضمنة لمعنى الشعور) إنما هو فرض متناقض.

واما اذا فسّرنا (الميل الطبيعي) بـ(جهة الحركة) التي يقتضيها طبع الموجود المتحرك ، واعتبرنا هذا التعبير من باب التشبيه والاستعارة ، ففي هذه الصورة لا يتم إثبات حقيقة باسم العلة الغائية ، بل غاية ما يمكن استنتاجه عندئذ هو أن كل حركة تكون بمقتضى طبع المتحرك ، فإن جهتها تتعين بمقتضى طبعه أيضاً.

ثالثاً - لا يمكن إثبات كون غاية الحركة كمالاً لكل متحرك؛ لأنَّ كثيراً من الحركات والتغيرات يكون نزولياً ونحو النقص ، كحركة ذبول النباتات والحيوانات ، وسيرها النزولي نحو الجفاف والموت ، وعليه ، فعلى فرض وجود معنى صحيح للقول بأن لكل موجود ميلاً طبيعياً نحو كماله ، فإن الحركات النزولية والمسائرة ضد

الكمال، تكون فاقدة للعلة الغائية. رابعاً - أنه يصعب إثبات الوحدة الحقيقة لعالم الطبيعة، وكذا إثبات أنَّ له ميَّاً طبيعياً نحو الكمال، وتحليل النظام والانسجام السائد بين أجزاء العالم بمثيل هذا الميل، كما أنَّ فرض وجود نفسٍ كافية للعالم، وسوق نفسانيٍّ له نحو الكمال، هو فرض لا دليل عليه، ولو فرض أنَّ للعالم الطبيعي نفساً وسوقاً نفسانياً، لوجب اعتبار حركاته (إرادية) لا (طبيعية)، وحينئذٍ لا يصبح وجود العلة الغائية لأفعاله من قبيل العلة الغائية للأفعال الطبيعية.

وهنا قد تحضر في الذهن عدة شبكات، منها: أولاً - إذا لم تكن للأفعال الطبيعية علة غائية، فإنها ستكون ظواهر اتفاقية تحدث صدفة، مع أنَّ القول بالصدفة والاتفاق باطل.

ثانياً - مع إنكار العلة الغائية للظواهر الطبيعية، لا يمكن تقديم تفسير معقول لسيطرة النظام والانسجام على العالم.

ثالثاً - إذا لم تكن هناك علاقة ضرورية بين الفعل الطبيعي وغايته، لم يمكن التنبؤ بأية ظاهرة طبيعية، فمثلاً سيكون احتمال نمو شجرة زيتون من نواة البليوط احتمالاً معقولاً.

ولكي يتضح الجواب عن الشبهة الأولى، من الضروري تقديم توضيح حول الاتفاق والصدفة ومعانيها المختلفة.

### ● معاني الصدفة

عندما يقال: إنْ حادثةً مَا قد وجدت صدفةً واتفاقاً، فمن المحتمل أن يزداد بذلك أحد المعاني الستة التالية:

الأول - أنَّ الحادثة المفروضة ليس لها علة فاعلية، ومن البداهة أنَّ الصدفة

بهذا المعنى مستحبة ، ولكن هذا لا علاقة له بالمسألة التي هي موضوع البحث.

الثاني - أن الحادثة قد صدرت من الفاعل على خلاف ما يتوقع منه ، كما يقال:

(إن الشخص الغلطاني المتقى قد أرتكب صدفة ذنبًا عظيمًا) ، ومثل هذه الصدفة ليس مستحبلاً ، وحقيقة الأمر أنه قد تغلب عليه في هذه الحالة غضب أو شهوة خارقة للعادة ، والواقع أن ترك الذنب من قبله كان مشروطًا بعدم مثل هذه الحالة النادرة الواقع ، وعلى أي حال فالصدفة بهذا المعنى لا علاقة لها بموضوع البحث.

الثالث - أن الفاعل قد أدى فعًا بارادته من دون هدف ، فالفعل الارادي قد تتحقق من دون علة غائية ، وهذا الفرض ليس صحيحاً ، فقد أوضحنا أن العلة الغائية لا يؤثر دائمًا بصورة واعية ، ففي مثل هذه الموارد التي يتصور أن الفعل فيها قد تم من دون هدف ، هناك في الواقع هدف لم يكن الفاعل على وعي به.

الرابع - أن الفاعل قد قام بعمل من أجل هدف خاص ، لكنه انتهى إلى نتيجة لم يكن يقصد إليها ، كأن يحفر للوصول إلى الماء ، فيجد كنزًا ، ومثل هذه الصدفة ليست مستحبة ، ولا يلزم منها تتحقق الفعل الارادي دون علة غائية ؛ لأن العلة الغائية هي نفس الأمل في الوصول إلى الماء ، وقد كان موجودًا في نفس الفاعل ، وأما تتحقق ذلك الأمل خارجاً ، فليس له علية بالنسبة إلى الفعل ، وإنما هو معلول يتربّط عليه في ظروف خاصة.

الخامس - أن الحادثة لم يتعلّق بها قصد أحد على الإطلاق ، وهذا ما يراه الماديون بالنسبة لوجود هذا العالم ، وأما رأي الإلهيين فهو أن جميع ظواهر هذا العالم ، تتحقق طبق الإرادة الإلهية ، وسوف يأتي توضيح ذلك في محله.

السادس - أن الحادثة لم توجد عن قصد للفاعل القريب الطبيعي ، وهذا نفس موضوع البحث ، ومثل هذه الصدفة (إن صرّ تسميتها صدفة) ليست غير مستحبة فحسب ، وإنما بملاحظة معنى الفاعل بالطبع والتسليم بوجوده ، هي ضرورية.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار المعاني المختلفة للصدفة ، يضطجع لنا أن إنكار القصد والهدف للفاعل الطبيعي ، لا يعني قبول الصدفة بمعانٍها غير الصحيحة .

وقد اتضح ضمن ذلك أيضاً الجواب عن الشبهة الثانية ؟ فإن إنكار القصد والهدف لطبيعة العالم الكلية (على فرض وجود مثل هذه الطبيعة) أو للطبيع الجزئية ، لا يستلزم نفي كون العالم هادفاً ، وحسب عقيدة الإلهيين يكون كل فاعل في العالم ، سواء أكان مجردأً أو مادياً ، واقعاً تحت تسيير الارادة الإلهية ، وتكون الفاعلية الإلهية فوق كل فاعلية أخرى ، وبهذا يكتسب النظام الذي يسود ظواهر العالم وضوحاً أكبر .

وأما الشبهة الثالثة فنقول في دفعها: إن تحقق نتائج معينة دائمأً أو في أغلب الأحيان ، بنحو يمكن معه التنبؤ بها ، ناتج عن السنخية بين العلة والمعلول ، أي أن نواة البلوط سنخية مع شجرة البلوط فحسب ، دون سائر الظواهر ، وقبول السنخية بينهما لا يعني التسلّيم بشيء يسمى (الميل الطبيعي) في نواة البلوط ، حتى تعتبره العلة الفاعلية لظهور شجرة البلوط .

### ● هدف العالم

تقدّم أن الفلسفة الماديين يعتبرون جميع ظواهر العالم (عدا ما يوجد بواسطة الإنسان والحيوان) صدفة لا هدف لها (بالمعنى الخامس من معانٍ الصدفة) وأما الفلسفة الإلهيون ، فإنهم يعدون الظواهر الطبيعية ذات هدف أيضاً ، إلا أنهم يبيّنون هدفية العالم بتصور متنوعة ، أهمها ثلاثة :

الأولى - أنَّ الكل طبيعة ميلاً خاصاً نحو غاية معينة ، يؤدي إلى حركتها باتجاهها ، ويقولون: إنَّ لكل العالم طبيعة أيضاً ، فيكون ميله إلى كماله مؤدياً إلى التناصف والانسجام بين أنواع الظواهر الجزئية .

وقد تقدّم نقد هذه النظرية وبيان وجوه الاشكال عليها.

الثانية - أنَّ لكلَّ موجود لوناً من الشعور والإرادة ، وان كان بصورة ضعيفة وباهتة ، وحسب هذه النظرية يصبح كلَّ فاعل في العالم فاعلاً إرادياً ، ولا بد حينئذٍ من حذف الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر من أقسام الفاعل ؛ لأنَّ الجمع بين قبول الفاعل بالطبع وبين إثبات الشعور والإرادة لكلَّ فاعل (كما هو لازم مجموع كلامهم) يستلزم الجمع بين النقيضين ، كما أنَّ إثبات الشعور للموجودات الطبيعية لا ينسجم مع ضرورة كونِ العالم مجرداً ، كما سوف نبيّنه في محله .

وعلى أي حال فإنَّ أظهر إشكال يرد على هذا القول هو أنه لا يمكن إثباته بالبرهان.

الثالثة - أنَّ كلَّ فاعل طبيعي هو فاعل مسحّر ، وتوجد فوق فاعليته فاعليَّة المباديء العالية ، وفي النهاية توجد فاعليَّة الله تعالى ، وبناء على هذا تصبح جميع الحوادث ذات هدف وعلَّة غائية ، الا أنه ليس في أعماق الطبيعة ، بل في ذات الفاعل الذي هو فوق الطبيعة ، وأمّا ما يتحقق في العالم الطبيعي فهو غaiات الحركات وليس عللاً غائية.



## الفصل الخامس المجرّد والمادّي

## (٤٨) المجرد والمادي

### ● مقدمة

ذكر الفلسفه تقسيمات أولية لمطلق الوجود منها:

#### أولاً - الواجب والممکن

فإذا كان الموجود ليس محتاجاً إلى غيره على الاطلاق ، وحسب الاصطلاح كان (موجوداً بنفسه) ، فهو واجب الوجود ، ويسمى أيضاً بالوجود المستقل أو الغني ، وفي مقابلة ممکن الوجود ، ويسمى أيضاً بالوجود الرا بط أو الفقير . ومن الواضح: أن المقصود من الغني والاستقلال هو الغني والاستقلال المطلق ، وإلا فإن كل علة تتمتع بالغني والاستقلال بالنسبة إلى معلولها.

#### ثانياً - الجوهر والعرض

فإن ممکن الوجود إذا لم يكن محتاجاً في وجوده إلى موضوع ، يسمى (جوهراً) ، وإن كان محتاجاً إلى موضوع ، وبعبارة أخرى: كان صفة وحالة لموجود آخر ، فإنه يسمى (عرضأً).

ويبدو أن مفهومي الجوهر والعرض من المفاهيم الفلسفية التي يتم الحصول

عليها من مقارنة الموجودات ببعضها، فمثلاً عندما يقيس الإنسان وجود (الحالات النفسية) إلى وجود (النفس)، يلاحظ أن وجود الكيفيات الانفعالية كالخوف والفرح والحزن قائم بوجود النفس، ومع فرض عدم النفس لا يبقى مجال لوجودها، بخلاف وجود النفس، فإنه غير محتاج إليها، ويمكن أن يوجد بدونها، وبالالتفات إلى هذه المقارنة يمكن تقسيم الموجودات إلى الجوهر والعرض، فإذا اعتبر أحد مفهوم الجوهر متساوياً لـ (غير العرض)، أمكنه تقسيم مطلق الوجود إلى الجوهر والعرض، وبعد وجود الواجب أحد مصاديق الجوهر، وعليه يصبح هذا التقسيم داخلاً في التقسيمات الأولية للوجود، إلا أن الفلسفية المسلمين جعلوا المزجود الممكّن خاصية مقتضيًّا للجوهر والعرض، وعليه لم يعنزوا إطلاق الجوهر على الواجب الوجود بالذات صحيحاً.

ثالثاً - المجرد والمادي: إن الوجود يعني إذا كان من قبيل الجسم والصفات الجسمانية، يسمى بـ (المادي)، وإن لم يكن كذلك يسمى بـ (المجرد). ويلاحظ أن أحد قسميه وهو (المجرد) يشمل واجب الوجود أيضاً، ولا يختص أيضاً بالجوهر ولا بالعرض؛ لأن كلاً منهما قد يكون مجرداً، وقد يكون مادياً، فالنفوس والمجذدات التامة مثلاً هي من قبيل الجواهر المجردة، والجسام من قبيل الجواهر المادية، والكيفيات النفسية من قبيل الأعراض المجردة، والكيفيات المحسوسة من قبيل الأعراض المادية.

### ● مفهوم المجرد والمادي

إن مفهوم المجرد والمادي، مُتقابلان في اصطلاح الفلسفه، والمقصود من المجرد: ذلك الشيء الذي ليس له خصائص الأشياء المادية، فلكل من فهم معناه

بدقة ، لابد أولاً من توضيح مفهوم كلمة (المادي) ، ولما كانت هذه الكلمة منسوبة إلى (المادة) ، فلابد من بيان معانٍ لكلمة المادة.

المادة في اللغة هي: الشيء الذي يمْدُ أو يعطي إمداداً، وتستعمل في العلوم بعدها معانٍ اصطلاحية ، وهي:

أولاً - مادة القضية ، وهذا اصطلاح منطقي يراد به: الكيفية الواقعية للنسبة بين موضوع القضية ومحمولها (الضرورة ، والإمكان ، والامتناع).

ثانياً - مادة القياس ، وهي: القضايا التي يتَّأْلَفُ منها القياس ، بقطع النظر عن شكلها وهيئتها التركيبية.

ثالثاً - المَوْجُودُ الذي يتميّز بصفاتٍ خاصةٍ من قبيل الحجم والجذب والطرد وقابلية الاحتكاك ، وهذا مصطلح فيزيائي ، يستعمل في مقابل القوة والطاقة.

رابعاً - المعنى الاصطلاحي الفلسفي ، ويراد به: المَوْجُودُ الذي يَعْدُ الأرضية لظهور موجود آخر ، كما يكون التراب مهيناً لظهور النباتات والحيوانات ، ولهذا يكون المعنى الفلسفي للمادة متضمناً لمعنى الإضافة والتنمية.

والحاصل: أن كلمة (المادي) في اصطلاح الفلسفة تستعمل في الأشياء التي لها نسبة إلى المادة ، وتحتاج في وجودها إلى مادة قبلية ، ولكنها تستعمل أحياناً بمعنى أعمّ من ذلك ، فتشمل حينئذ المادة نفسها ، وتصبح متساوية في الاستعمال لكلمة (الجسماني).

وأما كلمة (المجرد) ، فهي بمعنى غير المادي وغير الجسماني ، أي: الشيء الذي لا هو جسم ، ولا هو من قبيل صفات الأجسام وخصائصها.

## ● خصائص الجسمانيات وال مجردات

لقد عُرِّفَ الجسم بمعاريف مختلفة ، أشهرها:

أولاً - إنه جوهر ذو أبعاد ثلاثة (الطول، العرض، الارتفاع). ثانياً - ما نقل عن المتكلمين من أنه جوهر يبدأ الفضاء، وحيث لا اصطلاح:

يشغل حيزاً.

ثالثاً - قول شيخ الإشراق: إنه جوهر يمكن جعله موزة الإشارة الحسية، وعلى أي حال، فإنّ أوضح خصائص الجسم هو امتداده في ثلاثة جهات، وهذه الميزة لوازم، منها:

١ - أنه قابل للانقسام عقلانياً إلى ما لا نهاية له في الجهات الثلاث.

٢ - أنّ له مكاناً، ولكن لا يعني أنّ المكان فضاء مستقل عن الأجسام، ثم يملاها، وإنما بالمعنى الذي سيأتي توضيحة في البحث عن المكان.

٣ - أنه يكون قابلاً للإشارة الحسية؛ لأنّ الإشارة الحسية تتم بالالتفات إلى المكان، فكلّ مكان ذا مكان، فهو قابل للإشارة الحسية.

٤ - أنّ له امتداداً زمانياً، وسيأتي البحث عن حقيقة الزمان فيما بعد.

وأما الجسمانيات والأمور المادية بالمعنى الخاص الذي لا يشمل نفس الجسم والمادة، فهي عبارة عن: تواعي وجود الأجسام، أو: الأمور التي لا يمكن أن تتحقق بشكل مستقل عن الأجسام، وأهم خصائصها: أنها قابلة للانقسام تبعاً للجسم، وبناءً عليه، فإن الروح المتعلقة بالبدن، وله اتحاد معه بأحد المعاني، لا يعتبر جسمانياً؛ لأنه لا يقبل الإنقسام حتى تبعاً للبدن، بخلاف صفات الأجسام وأعراضها مثل اللون والشكل.

ويمعرفة خصائص الأجسام والجسمانيات، يمكننا أن نعدّ ما يقابلها خصائص للمجردات، أي: أن الموجود المجرد لا يقبل الإنقسام، وليس له مكان ولا زمان، ويستثنى من ذلك النفس المتعلقة بالبدن؛ إذ يمكن نسبة الزمان والمكان إليه بالعرض، فيقال: في المكان أو الزمان الذي يوجد فيه البدن، يكون الروح موجوداً

أيضاً في ذلك المكان والزمان ، لكنَّ هذه المكانية والزمانية في الواقع صفة للبدن ، وإنما تنسب للروح مسامحة بسبب تعلقه واتجاده بالبدن .

ولابد من التنبيه على أن العرفاء وال فلاسفة أثبتو نوعاً ثالثاً من الموجودات هو وسط بين المجرد الكامل والمادي المحسن ، أسموه بـ (الموجود المثالي) ، ويطلق عليه في اصطلاح صدر المتألهين (المجرد المثالي) و (الجسم المثالي) ، وسنوضح هذا الموضوع أكثر في البحوث التالية .

## ٤٩) ما هو المكان

### • مسألة الزمان والمكان

يوجد في جميع اللغات ، ما يعادل كلمتي الزمان والمكان ، وكل الناس ينسيون الاشياء المادية الى المكان والزمان ، ويبينون ذلك بصور مختلفة ، كقولهم: الشمس في السماء ، البحر مكان لحياة الاسماك ، الكتاب على المنضدة ، وكقولهم: ولد النبي الاسلام عليه السلام في القرن السادس الميلادي ، وفي زمان هذا النبي العظيم جرت حروب بين المسلمين والكافرين ، وكانت المدرسة معطلة امس...

وأجمالاً فإن الفهم العام قائِمٌ على أنَّ لكلَّ جسم مكاناً، بل أغلب الناس يعمم هذا الحكم ، فيظن أنه ليس هناك موجود من دون مكان ، بما في ذلك الله تعالى ، وهذا تصور خاطئ كما سنبينه في موضعه.

وبيما أنَّ مهمَّة الفيلسوف هي التعرُّف على حقائق الأشياء ، وتبيينها للأخرين ، فهو مطالب بتعريف حقيقة المكان والزمان ، سبيماً إذا التفتنا الى أننا نصادف هذين المفهومين في كثير من المسائل الفلسفية ، كما مرّ علينا من اعتبار المكان والزمان من خصائص الأمور المادية ، وسوف نقوم في فصل معرفة الله ببيان

المكان والزمان عن الله تعالى.

والمشكلة التي تعرّض توضيّح حقيقة المكان والزمان ، ناشئة من كونهما غير قابلين للتجربة الحسّيّة ، مع أنّنا ننسب الأشياء المحسوسة اليهما ونعتبرهما من شؤون العالم المادي المحسوس ، وقد أدى ذلك الى تعدد الأقوال في بيان حقيقة كلّ منهما ، وسوف نقتصر هنا على ذكر أشهر هذه الأقوال ، لينتقل الى شرح النظرية التي نراها صحيحة منها.

و قبل الدخول في صميم البحث عن حقيقة المكان والزمان ، لابد من الإشارة الى أنَّ الفلاسفة يفرقون بين مفهوم المكان والزمان من جهة ، ومفهوم (الأين) و(المتي) من جهة أخرى ، فإنّهم يعدّون المفهومين الأخيرين من المفاهيم النسبية الحاصلة من نسبة الشيء الى المكان والزمان ، وهما يختلفان عن مفهومي الزمان والمكان ، فلابد من الانتهاء لذلك ، لكي لا يحصل خلط بين البحث عن حقيقة المكان والزمان ، وبين البحث عن هذين المفهومين النسبيين.

### ● حقّة المكان

هناك قولان مشهوران في بيان حقيقة المكان :

أولهما - ما نقل عن إفلاطون وأيده بعض حكماء الإسلام كصدر المتألهين ، وهو: أن المكان بعد جوهري مجرد وهو مساو لحجم العالم.

وهذا القول بظاهره لا يمكن قبوله ؛ لأنَّ الموجود المجرد وإن كان من قبيل المجردات المثالية والبرازخية ، لا نسبة له إلى الموجودات المادّية ، فلا يمكن اعتباره ظرفاً لها ، فمن المحتمل وقوع اشتباه في نقل وترجمة هذا القول ، وحسب هذا الاحتمال يمكن تفسير القول المذكور بأن المكان هو: نفس حجم العالم ، وذهن الإنسان (يجرّده) عن الأجسام ، أي: يتّنظر إليه يشكّل ويستقبل عنها.

القول الثاني - ما نقل عن أرسطو وبناته أكثر الحكماء المسلمين كالفارابي وابن سينا، وهو: أن المكان هو السطح الداخلي لجسم مماس للسطح الخارجي لجسم آخر، مثل: السطح الداخلي للقذح المماس للسطح الخارجي للماء الذي صُبَّ فيه. ومن الأشكالات التي طرحت على هذا القول:

أولاً - لو فرضنا سمةً واقفة وسط نهرٍ جارٍ، فلا شك في أنَّ سطح الماء المماس للسطح بدنِ السمة يتغير باستمرار، فبناءً على هذه النظرية لابد من القول: إنَّ مكانها يتغير باستمرار، بينما المفروض أنها واقفة في مكانها، ولم يطرأ عليها أي تغيير مكاني.

ثانياً - أنَّ التعريف المذكور مكون من مفهومين، أحدهما: السطح الداخلي للجسم الحاوي، والأخر: تماسه من السطح الخارجي للجسم المحوى، وبما أنَّ مفهوم (السطح) من مقوله الكل، ومفهوم (التماس) من مقوله الإضافة، فإنه لا يمكن أن يحصل من الجمع بينهما مقوله ثلاثة.

ثالثاً - أن التماسن حالة عَرَضية للسطح المذكور، فلا يمكن اعتباره فصلاً مقوماً له ومن جملة ذاتياته.

ومن ثم يبقى السؤال مطروحاً عن حقيقة المكان، ومن أي مقوله هو؟  
والذي يبدو لنا بهذا الشأن:

أولاً - أنَّ مفهوم المكان ليس من المفاهيم النفسية كالإنسان والحيوان أو اللون والشكل، وإنما هو مفهوم إضافي يشتمل على معنى النسبة إلى الشيء ذي المكان، ولذلك نحصل على هذا المفهوم لابد من المقارنة بين شيئين من زاوية معينة، حتى نعد أحدهما مكاناً للآخر، وهذا عالمٌ على أنَّ المكان ليس من قبل المفاهيم الماهورية وليس من جملة المقولات، لكنه يحاول تعريف مقولته، وإنما هو مفهوم انتزاعي.

ثانياً - لكي نعد شيئاً مكاناً لشيء آخر، لا يلزم أن نأخذ بعين الاعتبار ماهيته الخاصة، فمثلاً اعتبار القذح مكاناً للماء، ليس من جهة كونه جسمًا زجاجياً، واعتبار الماء مكاناً للاسماك، ليس من جهة كونه سائلاً مركباً من الأوكسجين والهيدروجين، وإنما من جهة أنه يتسع لشيء ذي المكان، فالذي يلاحظ في الحقيقة إنما هو ظرفيته وليس جوهره.

ويلاحظ: أن المكان قد يطلق أحياناً على مقدار الحجم الذي يتسع لأكثر من الشيء المنسوب إليه، كما يسمون البيت أو المدينة مكاناً لشخص معين، وقد كان الفلاسفة ملتفتين إلى هذه الملاحظة، فسموا هذه الأمكانة بـ(الأمكانة غير الحقيقة).  
والحاصل: إن المكان هو ذلك المقدار من حجم العالم المستاوي لحجم الجسم المنسوب إليه، من جهة كونه حالاً فيه،  
ومن النتائج الحاصلة من هذا التخليل الفلسفي: أن المكان تابع للعالم، ولا يمكن أن يكون له وجود قبل ظهور العالم أو بعده فنائه.

كما أنه لا يمكن اعتبار حجم شيء أو سطحه موجوداً مستقلاً، ولا يمكن القول: إن لهما خلقاً وإيجاداً مستقلاً، وإنما الحجم والسطح من المفاهيم العاكسة لوجوه من وجود الأجسام التي ينظر إليها بشكل منفصل، ومن هنا يمكن عدّهما من أعراض وشّرون وجود الجوهر المادي.

وبالتعقّل في هذا الموضوع يتضح السبب في اختصاص المكان بـالأجسام والموجودات المادية، وأن الشيء المجرد لا توجد له نسبة مكانية، وذلك هو: إن

متناً انتزاع مفهوم المكان ليس شيئاً سوى حجم الأجسام.

لذلك فإن المكان لا ينبع من الماديات، بل هو مفهوم ينبع من المفاهيم المادية، أي من المفاهيم التي ينبع منها المفاهيم المادية.

## ٥٠) ما هو الزمان

### ● حقيقة الزمان

يُكاد الفلاسفة المسلمين يتفقون على القول بأنَّ الزمان نوعٌ من المقدار والكمية المتصلبة التي تميّز بعدم الاستقرار، وهي تعزز على الأجسام بواسطة الحركة.

وهذا البيان رغم وضوحه، فيه نقاط إيهام تشير أسلمة تتطلب تعمقاً أكبر في التفكير، ولغوضة هذه النقاط لابد من الإشارة إلى جانب من أفكار الفلاسفة التي ترتبط بالموضوع.

ذهب بعضهم إلى اعتبار الحركة (عَرَضاً)، وأنها مخصوصة في أربع مقولات هي: (الكم، والكيف، والوضع، والأين)، ويعدّون الحركة الانتقالية من مقوله (الأين)، ويزعمون أنَّ الحركة مستحيلة في شائر المقولات، ومن جملتها حركة الجوهر.

وبناءً على هذا فالحركة التي تكون واسطة ارتباط الأجسام بالزمان، لابد أن تكون هي الحركة في إحدى المقولات الأربع العرضية.

ومن ناحية أخرى فان القدماء كانوا يسلمون بفرضية الأفلاك التسعة ، ويعتبرونها أصلاً موضوعاً ، وينسبون ظهور الزمان الى الحركة الدورية والوضعية للفلك الأقصى.

وبعد هذا البيان ، نطرح الاسئلة التالية حول التعريف المتقدم للزمان.

١ - لا شك أنَّ الزمان أمرٌ ممتدٌ وقابل للتقسيم ، ولهذا يعتبر نوعاً من الكمية ،

أو أمراً ذات كمية ، ولكن ما هو السبب في اعتباره كمية للحركة؟

قد يجاب بأنَّ الزمان أمرٌ سياً وغير مستقرٌ ، بنيو لا يمكن اجتماع حتى لحظتين منه ، ولابد أنْ يمرَّ جزء منه بالضرورة حتى يوجد الجزء اللاحق ، ومثل هذه الكمية لا يمكن نسبتها الى شيء إلا إذا كان بالذات سياً وغير مستقرٌ ، ولا يوجد شيء بهذه الصورة الا الحركة.

ويلاحظ: أنَّ هذا الجواب مبني على كون التدرج والسلالان وعدم الاستقرار مختصاً بالحركة التي هي حسب رأي القدماء مقصورة على المقولات الأربع العرضية ، ولهذا كانوا ينفون إمكان أن يغدو الزمان كمية للجوهر الجسماني ، ولكن صحة هذا المبني موضوع نقاش.

٢ - أنَّ الحركة التي تعتبر واسطة الارتباط بين الأجسام والزمان ، هل هي واسطة في الثبوت ، ومن ثم تصبح الأجسام نفسها زمانية أيضاً ، أم هي واسطة في العروض ، وأمما الأجسام نفسها فليست زمانية حقيقة؟

فإن كان الجواب باختيار الشق الثاني ، نوقيش بأنه لا يمكن قبول دعوى أنَّ الأجسام بقطع النظر عن تغيراتها المستمرة والتدرجية ، لا تتصف بأنها ذات زمان ، وان اج gib باختيار الشق الأول ، وأنَّ الحركة واسطة في ثبوت الزمان للجسام ، وأنها لا تتصف اتصافاً حقيقياً بأنها ذات زمان إلا بعد وقوع الحركة ، فلنا: إن لازم ذلك أن تكون للأجسام قابلية ذاتية للاتصال بهذه الكمية الحاصلة من

الحركة ، وإن كانت قبل تحقق الحركة ليست واجدة للاتصال بالفعل ، كما أنَّ للشمع قبل تشكيله بصورة الكوة أو المكعب قابلية الظهور بهذه الصورة ؛ لأنَّ له امتداداً وحجماً ، ولكنَّ الفلاسفة السابقين لم يتضوروا سبيلاً لنفوذ السيلان والحركة إلى ذات الأجسام ، فكيف يمكنهم قبل إتصاف مثل هذا الموجود بصفة هي غين السيلان وعدم الاستقرار ؟ إنَّ هذا يماثل تماماً ما لو أردنا نسبة الخط والسطح والحجم - ولو كانت بواسطة علة - إلى موجود مجرد فاقد للامتداد ، بفتحوا يصبح متصفاً بهذه الكميَّات حقيقةً .

٣- إذا كان مناط اختصاص الزمان بالحركة هو عدم استقرارها الذاتي ، فإنَّ هذا المعنى موجود في جميع الحركات ، فلماذا نسبوا ظهور الزمان إلى الحركة الوضعية للفلك الأقصى ؟ فلو أنَّ هذا الفلك لم يكن موجوداً ، أو لم تكن له حركة ، فهل أنَّ ظواهر العالم لم يكن لها تقدُّم وتتأخر زمانياً ؟ وأساساً كيف يمكن اعتبار العَرَض القائم بموضوعة ظرفًا لسائر الأشياء والظواهر ؟ هذا مع ملاحظة أنَّ نظرية الأفلاك نفسها قد أُبْطَلَت وفقدت قيمتها .

ومنما تقدم يتضح: أنَّ النظرية المشهورة بين الفلاسفة القديماء بشأن حقيقة الزمان ليست مقنعة .

● **نظرية صدر المتألهين**

لقد قبل صدر المتألهين نقاط القوَّة في نظرية السابقين حول الزمان ، واعتمد عليها في حذف نقاط الضعف منها ، ليطرح نظرية جديدة تحل مسألة الزمان ، ومسألة الحركة الجوهرية معاً .

أما نقاط القوَّة ، فهي :

١- إنَّ الزمان أمرٌ ممتدٌ ويقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له ، وهو من الكميَّات

بأحد المعانٰي:

أولاً: ٢- إنَّ بينَ الزَّمَانِ وَالْحَرْكَةِ عَلَاقَةٌ قَرِيبَةٌ لَا تَقْبِلُ الْأَنْفَالَ ، وَكُلُّ حَرْكَةٍ لَا تَتَحْقِقُ مِنْ دُونِ زَمَانٍ ، كَمَا أَنَّهُ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَتَحْقِقَ زَمَانٌ مِنْ دُونِ وُجُودِ لَوْنٍ مِنَ الْحَرْكَةِ وَالتَّغْيِيرِ الْمُسْبِتِمِ وَالتَّدَرِّيْجِيِّ ، وَيَعْتَبِرُ انْقَضَاءُ أَبْرَاهِيمَ الْمُسْبِتِمِ وَأَبْرَاهِيمَ الْمُدَرِّجِيِّ مِنَ الْأَوَانِ: التَّغْيِيرُ التَّدَرِّيْجِيُّ (الْحَرْكَةُ لِلشَّيْءِ ذِي الزَّمَانِ).

وَأَمَّا نَقَاطُ الْبَعْدِ ، فَهِيَ:

١- اعتبارهم الزمان والحركة من الأعراض الخارجية للأشياء، بينما يرى صدر المتألهين أنهم من العوارض التحليلية، فلا يمكن اعتبار وجودهما منحازاً عن وجود موضوعيّاتهما، وإنما في ظرف الذهن فحسب يمكن تفكيك الصفة عن الموصوف، والعارض عن المعرض، وأما في ظرف الخارج، فليس لهما سُوى وجود واحد.

٢- أنهم قبضوا الحركة على الأعراض، ولذلك أنكروا انتساب الزمان للأجسام بلا واسطة، بينما الحركة الجوهرية لابد من اعتبارها أكثر الحركات أصلًا؛ لأنّه يستحيل أن يصبح شيء ليس له في ذاته امتداد متصرّم متصرّمًا بالكمية المتصرّمة بواسطة أمر آخر، كما سيأتي توضيحة في مبحث الحركة، إذن لابد من نسبة الزمان إلى الأجسام مباشرة باعتباره بعداً رابعاً لها، علاوة على ما لها من أبعاد مكانية غير متصرّمة (الطول والعرض والسمك).

### ● جواب صدر المتألهين عن الأسئلة المتقدمة:

وبعد أن حدد صدر المتألهين نظريته في حقيقة الزمان، أجاب عن الأسئلة المتقدمة بما يلي:

أمّا الجواب عن السؤال الأول فهو: أن الزمان توأم للحركة الجوهرية التي هي

عين وجود الأجسام ، فلا يختنق بالحركات العرضية .  
وأما السؤال الثاني فجوابه: أنَّ الزمان والحركة لا يتميَّزان بثنائية في الوجود ، ليكون أحدهما علَّةً للأخر ، حتى نتصور الأجسام مرتبطة بالزمان بواسطة حركة خارجة عن ذاتها ، فنواجه السؤال عن كيفية هذه الوساطة ، وأئمَّا الأجسام في ذاتها وجوهرها تتصف بشكلٍ حقيقي بالحركة والتغيير ، وتتصف بصورةٍ حقيقةً أيضًا بالزمان والتصرُّم ، وكما أنَّ الامتدادات المكانية تعتبر وجهاً لوجود الأجسام ، فان الامتداد الزماني يصبح أيضًا وجهاً آخر لها .

وأما جواب السؤال الأخير عن كيفية كون الزمان ظرفاً للحوادث ، فهو واضح ؛ لأنَّ الزمان ليس ظرفاً مستقلاً للأشياء والظواهر بحيث يكون له وجود على حدٍ ، ثمَّ يُؤْتَى بالأشياء ذات الزمان لتوضع فيه ، وإنما الزمان - مثل حجم الأجسام - صفة ذاتية وداخلية لها ، وبطبيعة الحال يكون لكل ظاهرة زمان خاصٌ بها ، ويعتبر واحداً من شروط وجودها ، غاية الأمر أُنَّه لتعيين التقدُّم والتأخير فيما بينها ، لابد من الأخذ بعين الاعتبار زماناً أطول ، وبتطبيق الأزمنة الأخرى علىه نستطيع تعيين الموضع الزماني لكلٍ واحدٍ منها ، فإذا كان هناك فلك يتميَّز بامتدادٍ زمانيٍ أطول من كُلٍ موجودٍ زمانيٍ آخر ، فإنه يمكن إسناد هذا الدور إليه ، وإذا لم يكن له وجود (كما هي الحقيقة) ، فإنَّ نفس ذلك الامتداد المتصرُّم لكلِّ العالم الجسmani يصبح ملائِكًا لتعيين الموضع الزماني لكلٍ ظاهرة جزئية ، كما أنَّ حجم العالم بأجمعِه يكون ملائِكًا لتعيين الموضع المكاني للظواهر الجزئية .

وبهذا يتجلَّى ترافق الزمان والمكان وتعانقهما ، ويتصبح عمق التفسير الذي قدمناه للزمان .

## ● مقدمة

### (٥١) أنواع الجوهر - ١ -

قسم أتباع المُسائِلِينَ الجوَاهِرَ إِلَى خَمْسَةِ أَقْسَامٍ، وَهِيَ:

- ١ - الجوهر العقلاً، وَهُوَ الْمُجَرَّدُ الْتَّامُ، وَهُوَ ذَاتٌ لَيْسَ لَهَا أَبْعَادٌ مَكَانِيَّةٌ وَزَمَانِيَّةٌ، وَلَيْسَ لَهُ تَعْلُقٌ بِالْمَوْجُودِ الْمَادِيِّ وَالْجَسْمَانِيِّ.
- ٢ - الجوهر النفسي، وَهُوَ مَجْرَدُ ذَاتٍ، لَكِنَّهُ يَتَعْلُقُ بِالْبَدْنِ (الْمَوْجُودِ) بِالْعُقْلِ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْمُدَرَّكَةِ لِلْمَفَاهِيمِ الْكُلِّيَّةِ، وَإِنَّمَا هَمَا مِنْ قَبْلِ الْمُشَارِكِ الْلُّفْظِيِّ.
- ٣ - الجوهر الجسماني، وَهُوَ مَجْرَدُ ذَاتٍ، لَكِنَّهُ يَتَعْلُقُ بِالْبَدْنِ (الْمَوْجُودِ) بِالْعُقْلِ بِصُورَةِ أَعْرَاضٍ مِنْ قَبْلِ الْأَلْوَانِ وَالْأَسْكَالِ، وَنَثَبَتَ وَجُودُهُ بِالْعُقْلِ.
- وَيَرَى الْمُشَارِقُونَ أَنَّ الْجَوَاهِرَ الْجَسْمَانِيَّ مَرْكَبٌ مِنْ جَوَاهِرَيْنِ، هُمَا: الْمَادَةُ وَالصُّورَةُ.

٤- المادة أو الهيولي ، وهي - كما يعتقدون - جوهر مبهم لا فعلية له ، وهو موجود في جميع الأجسام .

٥- الصورة ، وهي حقيقة الفعلية لأي موجود جسماني ، ومنشأ الآثار الخاصة لكل نوع مادي .

وللحصورة أنواع مختلفة ، منها: الصورة الجسمانية الموجودة في جميع الجواهر الجسمانية ، وهي لا تقبل الانفكاك عن الهيولي .

وهناك صور أخرى تتحقق بالتناوب مقارنة للصورة الجسمانية في الأنواع الجسمانية المختلفة ، وهي قابلة للتغير والتبدل والكون والفساد ، مثل: الصور العنصرية ، والمعدنية ، والنباتية ، والحيوانية .

وقد أنكر شيخ الأشراق وجود الهيولي بوصفها جوهرًا لا فعلية له ، وأنه جزء من الجوهر الجسماني ، وذهب إلى أنَّ الجوهر الجسماني هو الصورة الجسمانية نفسها ، وأنَّ سائر الصور العنصرية هي أعراض للجوهر الجسماني ، إلا أنه أثبت نوعاً آخر من الموجودات عددها واسطة بين المجرد النام وبين المادي المحسن ، وسمىها (الأشباح المجردة) أو (الصور المعلقة) ، وهي التي اصطلاح المتأخرون على تسميتها بـ (الجوهر المثالي أو البرزخي) .

### ● الجوهر الجسماني

أثبتنا سابقاً وجود الواقع المادي ، وأوضحنا هناك أنَّ تصور كون العالم المادي موجوداً في عالم النفس وفي ظرف إدراك الإنسان فحسب ، هو تصور غير صحيح؛ لأنَّ الإنسان يدرك بالعلم الحضوري ، أنه لا يوجد الصور الحسية بذاته ، إذن لا بد من وجود علة خارج ذاته تؤثر في ظهور إدراكاته الحسية .

وإضافة إلى ذلك ، فإنه مع إنكار وجود المادة ، لا يبقى مجال للنفس بوصفها

جوهراً متعلقاً بال المادة، ولابد من عدّها من قبيل الجواده العقلانية وال مجردات التامة، بينما المجرد التام لا يمكن أن يقع معروضاً للأعراض، ولا أن يطأ عليه التغييرات.

فالحاصل: أن الاعتقاد بوجود العالم المادي، علاوة على كونه اعتقاداً إرتكازياً، فإنه مقتضى البرهان العقلي أيضاً.

وقد صرّح بعض علماء الغرب بأنّ ما يمكن إثباته من العالم المادي هو الأعراض التي تناهها التجربة الحسّية فحسب، وأما وجود شيء آخر باسم (الجوهر الجسماني)، فهو ليس قابلاً للإثبات، فإذا كنا الحسّي للتفاحة يتعلّق بأعراضها من اللون والرائحة والطعم والنعومة، ولكننا لا ندرك بأيّ حسّ وجود شيء آخر يستثنى جوهر التفاحة، يكون مخللاً لهذه الأعراض.

وفي قالهم يقول: صحيح أننا لا نتمتع بحس يدرك الجوهر، ولكننا نفهم بعقولنا أنّ الموجود الخارجي إما أن يكون حالّة وصفة لشيء آخر، فهو بحاجة إلى موضوع يتضمن به، وفي هذه الحالة يكون (عَرَضاً)، وإنما أن لا يكون بحاجة إلى موضوع و موضوع خارجي، وفي هذه الصورة نسميه (جوهراً)، فإذا ذُن ما تتعلّق به إدراكاتنا الحسّية، إن كان عَرَضاً فهو محتاج قطعاً إلى موضوع جوهرى، وإن لم يكن بحاجة إلى موضوع، فهو بنفسه جوهر، فلا مقرّ عقلاً من التسلّيم بوجود الجوهر الجسماني.

### ● الجوهر النفسي

تقدّم أنّ العلم الحضوري بالنفس هو عنّ وجودها، ولكنّ هذا العلم له مراتب و درجات، ففي البداية تتحقق منه لدى الإنسان مرتبة ضعيفة تتناسب مع ضعف وجود النفس، ولهذا لا تكون هذه المعرفة واعية، ثم يظهر بالتدريج وعى ضعيف

بها لا يُصلِّى إلى حدٍ يحصل فيه تفسير ذهنيٍ واضحٍ للنفس؛ ومن هنا يُثبت به أمرُها بالبدن، ولكن كُلَّما تكاملَ وجود النفس وارتفعت درجة تجزيَّها، فإنَّ وعيها بذاتها يتَّصلُ أكثر، حتى تصل إلى حدٍ تدرك فيه بوضوح أنَّ النفس جوهرٌ مجرَّدٌ ومستقلٌ عنَّ البدن، الآأنَّ هذا العلم لا يحصل إلا لمن قطع مِرَاحلَ مِن التكاملِ المعنويِّ، ولذلك فإنَّ أكثر الناس بحاجةٍ إلى البرهان، ليحصل له العلم الوعيُّ بتجزِّيَّ النفس.

وهنَّاكَ أدلة متعددة يمكن تقديمها بهذا الشأن منها:

أولاً - الأدلة التي تعتمد على مقدمات لابد من إثباتها في العلوم التجريبية، كالمقدمة القائلة: إنَّ جميع أعضاء البدن وخلاياه تتغيَّر تدريجياً، وحتى خلايا المخ؛ فإنها تتغيَّر بسبب تحللها والتغذى من موادٍ جديدة، بينما النفس تتمتع بوجود ثابت يستمر في البقاء رغم تغيرات البدن، وكل إنسان يعي هذه الوحدة الشخصية لذاته.

وثانياً - الأدلة الفلسفية الخالصة على تجزِّيَّ النفس، وهي تنقسم إلى فتَّين، إحداهما: الأدلة الحاصلة من تحليل ذلك العلم الحضوري المتعارف، والأخرى: الأدلة التي ثبتت أولاً تجزِّيَّ الظواهر النفسيَّة، كالإدراك والإرادة والمحبة، ثم ثبتت بعد ذلك تجزِّيَّ موضوعها الذي هو النفس. وبما أننا سندرس في المستقبل تجزِّيَّ الكيفيات النفسيَّة، ولا سيما تجزِّيَّ العلم والإدراك، لذا نكتفي هنا بذكر أحد البراهين التي ثبتت مباشرة تجزِّيَّ النفس، وحاصله:

أننا حينما نتعمق في تأمل وجودنا، أي: ذلك (الأنَا المدِّرك)، نلاحظ أنَّ وجود (الأنَا) أمر بسيط وغير قابل للتقسيم، فهو مثلاً لا يمكن تقسيمه إلى نصفين، بينما أهم خواص الجسم هو قبوله للقسمة، وهذه الخاصية لا توجد في

النفس ، فهي لا تقبل القسمة حتى ينبع البدن ، إذن لا بد أن تكون مجردة ، غاية الأمر أن لها علاقة وجودية خاصة بالبدن بحيث تؤثر فيه ، كحركة البدن بإرادة النفس ، وتأثر به ، كعذاب النفس بسبب الجوع والعطش ، وهناك كثير من التأثيرات والتأثيرات الأخرى التي لا بد من دراستها في علم خاص يسمى (سيكوسوماتي) ، أي: النفسي - الجنسي .

## ٥٢) أنواع الجوهر - ٢ -

### ● مقدمة

هناك أمران تم إثباتهما معاً في فلسفة صدر المتألهين: وهما:

١ - أصلة الوجود، والمراتب التشكيكية للوجود.

٢ - حقيقة علاقة العلية، أو الرابطة بين العلة والمعلول.

وبالاعتماد على هذين الأمرين يمكننا الحصول على أسهل وأدقن طريقة لإثبات (الجوهر العقلي)، وبنوره قاعدة (إمكان الأشرف)، وسوف نبدأ أولاً بتوضيح لهذه القاعدة، ثم نبين النتيجة التي تستفاد منها في إثبات وجود الجوهر العقلي.

### ● قاعدة إمكان الأشرف

مقاد هذه القاعدة هو: إذا أخذنا بعين الاعتبار موجودين ممكنين، وكان أحدهما أشرف من الآخر، فلابد أن يتحقق الموجود الأشرف في مرتبة متقدمة على غير الأشرف، ويجب أن تكون له علية بالنسبة لغير الأشرف.

وعليه فإذا لم يكن وجود الأشرف ثابتاً لدينا ، فإننا نستطيع اكتشاف وجوده من وجود غير الأشرف.

والاستفادة من هذه القاعدة لإثبات وجود الجوهر العقلاني ، تكون بهذه الصورة: إن الجوهر العقلاني أشرف من سائر الجواهر ، وحسب هذه القاعدة لابد أن يكون متحققاً في مرتبة متقدمة عليها بنحو يصبح فيه واسطة في وجودها ، وإن فوجود سائر الجواهر كاشف عن وجوده في مرتبة متقدمة عليها.

ويمكن بيان هذه القاعدة على أصول فلسفة صدر المتألهين بهذه الصورة: إن علاقـة العـلـيـة بـين العـلـةـ والمـعـلـولـ ذاتـيـة لا تـقـبـلـ التـغـيـيرـ ، أيـ: أـنـ وجودـ المـعـلـولـ مـتـعـلـقـ ذاتـيـاـ بـوـجـودـ العـلـةـ الفـاعـلـيـةـ ، ويـسـتـحـيلـ انـ تـحـلـ العـلـةـ محلـ المـعـلـولـ ، فيـغـدوـ وـجـودـ العـلـةـ مـتـعـلـقاـ بـوـجـودـ المـعـلـولـ ، كـمـ أـنـ يـسـتـحـيلـ انـ يـصـدـرـ المـعـلـولـ مـنـ شـيـءـ لـيـسـ لـهـ تـعـلـقـ وـجـودـيـ بـهـ .

وـعـلـاقـةـ العـلـيـةـ أـيـضاـ هيـ عـلـاقـةـ ضـرـورـيـةـ ، فـيـسـتـحـيلـ انـ يـزـوـلـ تـعـلـقـ المـعـلـولـ الـوـجـودـيـ بـعـلـتـهـ بـحـيـثـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـتـحـقـقـ بـدـوـنـهـ ، فـإـذـنـ إـمـكـانـ المـعـلـولـيـةـ مـساـوـاـ لـضـرـورـتـهـ ، وـبـعـبـارـةـ أـخـرـ: إـنـ عـلـاقـةـ العـلـيـةـ بـينـ مـوـجـودـيـنـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ بـصـورـةـ الـإـمـكـانـ الـخـاصـ (ـسـلـبـ الـضـرـورـةـ مـنـ الـطـرـفـيـنـ)ـ ، بـحـيـثـ يـكـوـنـ مـنـ الـمـمـكـنـ مـعـلـولـيـةـ أـحـدـهـماـ لـلـآـخـرـ وـعـدـمـ مـعـلـولـيـتـهـ لـهـ ، وـبـيـنـاءـ عـلـىـ هـذـاـ ، إـذـاـ لـمـ تـكـنـ مـعـلـولـيـةـ شـيـءـ لـشـيـءـ أـخـرـ مـسـتـحـيـلـةـ ، فـسـتـكـوـنـ ضـرـورـيـةـ قـطـعاـ ، وـبـدـوـنـهـ لـاـ يـوـجـدـ إـطـلاـقاـ.

وـمـنـ جـهـةـ أـخـرـ ، فـقـدـ ثـبـتـ فـيـ مـبـاـحـثـ العـلـةـ وـالـمـعـلـولـ أـنـ مـلـاـكـ المـعـلـولـيـةـ هـوـ الـضـعـفـ الـوـجـودـيـ ، وـعـلـيـهـ ، فـكـلـمـاـ أـمـكـنـ فـرـضـ مـوـجـودـ أـكـمـلـ وـأـقـوـيـ ، بـشـكـلـ يـمـكـنـ فـيـ عـدـ المـوـجـودـ الـضـعـفـ شـعـاعـاـ مـنـ وـجـودـهـ ، وـلـيـسـ لـهـ اـسـتـقـالـلـ بـالـنـسـبـةـ إـلـيـهـ ، تـحـقـقـتـ عـلـاقـةـ العـلـيـةـ بـيـنـهـمـاـ بـالـضـرـورـةـ.

وـعـلـيـهـ: فـإـذـاـ فـرـضـنـاـ عـدـدـاـ مـنـ الـمـوـجـودـاتـ بـحـيـثـ يـكـوـنـ أـحـدـهـاـ أـقـوـيـ مـنـ

الآخر، ويمكن اعتباره علة له ، أي: ففترض هذه الموجودات يسودها التشكيك الخاصي ، فكل موجود أقوى سيحتل مرتبة متقدمة على الموجود الأضعف ، فيكون بالضرورة علة بالنسبة إليه ، وهكذا نتصاعد حتى نصل إلى موجود يستحيل فرض ما هو أكمل منه ، وليس له إمكان المعلوّلة لأي موجود.

ف بهذه الطريقة يتم إثبات وجود الجوهر العقلاني ، الذي هو أكمل من سائر الجواهر ، ويمكن أن يكون علة لوجودها ، ويعتبر واسطة بين المرتبة الالاتهائية من شدة الوجود (الله عزّ وجل) ومراتب الوجود النازلة الأخرى.

وعلى هذا الأساس يمكن أيضاً إثبات وجود العقول العَرْضِية ، أي: يمكن فرض عدد من الجواهر العقلية التي لا علية لأي واحد منها بالنسبة للأخر ، ولكن كل واحد منها يكون علة لنوع أُنْزَل من الموجودات ، وهو يتمتع بكمالات ذلك النوع فحسب بشكل أكمل وأبسط.

ولابد هنا من الإشارة إلى الملاحظات التالية:

١- أن العقول العَرْضِية معلولة لعقل واحد أو لعدة عقول أكمل منها ، لأنّه يمكن فرض عقل واحد واجد الجميع كمالاتها ، وهو واقع في سلسلة عللها ، وقد ذكرنا أن إمكان العلية مساوا لضرورتها.

٢- إن كل واحد من العقول العَرْضِية ، ليست له ماهية واحدة مع أي واحد من الموجودات الصادرة منه ؛ لأنّه يستحيل انتزاع الماهية النوعية الواحدة ، من مراتب الوجود المختلفة ، وحتى الجوهران العقليان الواقعان في طول بعضهما - وأحدهما علة للأخر - لا يمكن أن تكون لهما ماهية واحدة.

٣- أن هذه القاعدة تعجز عن تعين عدد العقول ؟ ونحن لا نملك سبيلاً لإثبات عدد الوسائل الموجودة بين العقل الأول والعقول العَرْضِية ، وأما فرضية العقول العشرة ، فيما أنها منبأة على فرضية الأفلاك التسعة ، فهي بإبطالها تصبح

باطلة أيضاً! .....

● **الجوهر المثالي** .....

تقديم أنَّ الأشراقين قد أثبتوا عالماً آخر أطلقوا عليه اسم (الأشباح المجردة) أو (الصور المعلقة)، وهو واسطة بين العالم العقلي والعالم الجسدي، وهو المسمى لدى المتأخرين بـ (عالم البرزخ) أو (عالم المثال). .....

وقد وردت نصوص ذيئية في هذا المجال، ولا سيما حول عالم البرزخ وسؤال منكر ونكير. .....

ولابد من التنبيه على أنَّ شيخ الأشراق لا يستعمل اصطلاح (البرزخ) بهذا المعنى، وإنما يطلقه على العالم المادي. .....

كما يجب الالتفات إلى أنَّ اطلاق (المثال) على هذا العالم هو بمعنى آخر غير ما تعنيه المثلية الإلحادية؛ لأنها مجردات تامة، وهي من قبيل العقلانية، بينما الجوهر المثالي يعتبر لوناً آخر من الموجودات، فهو ليس مثل الجوهر العقلاني ذي الفاقد للصفات. والحدود الجسمانية تماماً، وليس مثل الجوهر الجسماني ذي المكان، والقابل للقسمة، وإنما هو من قبيل الصور الخيالية. المترسمة في ذهن الإنسان، ولكي نتصور نصفها مثلاً، لابد أن نوجد في أذهاننا صورتين أصغر منها، لأننا نقسم الصورة الأكبر إلى قسمين. .....

ولابد أن نعلم أنَّ التعبير بـ (الأشباح) وأمثاله بالنسبة لهذا العالم، لا يعني أنَّ موجودات هذا العالم هي صور باهتة للموجودات الجسمانية، وهي أضعف منها من ناحية المرتبة الوجودية، وإنما هذا التعبير مبين لوجود صور ثابتة لا تقبل التغيير في ذلك العالم، وهي ليست أضعف من الموجودات المادية، بل هي أقوى منها. .....

وقد حاول بعض الفلاسفة أن يثبت عالم المثال عن طريق قاعدة إمكان الأشرف، ولكن الإشكال الأساسي هو: أنه لا يمكن إثبات التشكيك الخاص بصورة

يقينية بين الجوهر المثالي والجوهر الجسماني ، بحيث يمكن عدّ العالم الجسماني شعاعاً من عالم المثال ، واعتبار هذا واسطة في إيجاد عالم الأجسام .  
وغاية ما يمكن قوله: أَلَّا يمكن أن نفترض لهذه الصور الحسيّة والخيالية المتحقّقة في نفس الإنسان ، وجود مبادئ جوهرية مجردة تعتبر مفهضة لتلك الصور ، وفي الوقت نفسه ليس لتلك المبادئ مرتبة عقلانية ، وبهذه الصورة يتم إثبات وجودها على أساس قاعدة إمكان الأشرف .

ولابد من الاشارة في الخاتمة الى أنّ تقسيم الموجود الى المادي وغير المادي ، هو تقسيم عقليّ دائري بين السلب والإيجاب ، وأيّما حصر العوالم غير المادية في العقل والنفس والمثال ، فهو ليس حصراً عقلياً ، ولا دائرياً بين السلب والإيجاب ، وكما أضاف الاشتراقيون عالم المثال الى العوالم الأخرى ، فلعلّ هناك عالماً أو عوالم أخرى موجودة ، ونحن لا نعلم لبنا بخصائصها ، ولا يعدّ هذا الاحتمال غيرّ معقول .

## ٥٣) المادة والصورة

### نظريات الفلاسفة حول المادة والصورة

نذكر تقدّم أن المنشائين يعتبرون الجوهر الجسماني مركباً من جوهرتين، آخرتين، هما: المادة والصورة، فالأول منها هو: حيّة قوة الأجسام، والآخر هو: حيّة فعليتها.

ويلاحظ: أن المادة بمعنى الأرضية لظهور موجود جديد، وما يقبل فعليته، هي مورد تسلّم جميع الفلاسفة تقريباً، فهم يسمون الماء مثلاً مادة البخار، أو التراب مادة النبات والحيوان، والموجود الذي يكون مادة للموجودات الأخرى، إلا أنه لم يأت من مادة قبلية يعودون وجوده (ابداعياً) وغير محتاج إلى علة مادية، ويسمونه (مادة المواد) أو (الهيلولى الأولى).

وقد اختلفوا في أن (الهيلولى الأولى) جوهر ذو فعلية، بحيث يمكن عدّها نوعاً من الجوهر الجسماني؟ أم أنها قوّة خالصة ليس لها أى لون من الفعلية، وخاصّتها أنها تقبل الصور الجسمانية فحسب؟

ونعّقب على هذا الاختلاف بذكر الملاحظات التالية:

الأولى - انه على فرض وجود الهيولى الأولى بوصفها جوهرأً فاقداً للفعلية ، لن يكون من المناسب جعل المادة والصورة مقابل الجسم ، وجعل الثلاثة في عَرْض واحد ، ثم عَدَّها جمِيعاً من أنواع الجواده ، ولعله من الأفضل - على هذا الفرض - اعتبار المادة والصورة نوعين من الجوهر المادى ، ثم تأكيد أنَّ المادة الأولى لا تقبل الانفكاك عن الصورة الجسمية ، والمجموع المركب منها يسمى الجسم . ولكن الموضوع الأساسي هو أنه لا يمكن إثبات وجود جوهر فاقداً ذاتاً لأيَّ فعلية .

الملاحظة الثانية - أنَّ إنكار الهيولى الأولى بوصفها جوهرأً فاقداً لأية فعلية ، لا يبقى مجالاً لإثبات وجود نوع آخر من الجوهر يكون أول صورة للهيولى الأولى وهو الذي يمنحها الفعلية ؛ إذ على الإنكار المذكور تكون المادة الأولى جوهرأً ذا فعلية ، وليس مركباً من المادة والصورة ، غاية الأمر أنَّ صوراً جديدة تتحقق فيه على التناوب أو مجتمعة ، مع بقاء الجسم دائماً بوصفه جوهرأً ذا فعلية ، وان كان بعض الفلاسفة قد أنكروا جوهرية الصور الجديدة واعتبروها أعراضاً للجسم فحسب .

الملاحظة الثالثة - إذا أنكرنا وجود الهيولى الفاقدة للفعلية ، ولكن قبلنا وجود الصور النوعية بوصفها أنواعاً من الجوهر ، أمكن تقسيم الجوهر الجسماني إلى نوعين رئيسيين :

أحدهما - الجوهر الذي لا يحتاج إلى محل يحل فيه ، وهو الجسم .  
والثاني - الجوهر الذي يحتاج إلى جوهر آخر يحل فيه ، وحسب الاصطلاح ينطوي فيه ، وهو عبارة عن الصور النوعية: مثل الصور العنصرية والمعدنية والنباتية .  
وأما على قول من ينكر جوهرية مثل هذه الصور ، فإنَّ الجوهر الجسماني والمادي ينحصر في الجسم وحده .

دليلاً • دليل القول بعدم فعلية الهيولى

يُستدلُّ الأرسطوئيون القائلون: إن الهيولى الأولى جوهر لا فعلية له ، بما حاصله: أى أنه لا يملك القدرة على إثبات فعلية الهيولى ، وإنما يكتفى ببيان أن الهيولى أى جوهر لا فعلية له ، بما أتى به تظاهر في الأجسام تغيرات من قبيل: الاتصال والانفصال ، والتبدل والتحولات الجوهرية والعرضية ، فالجسم مثلاً يتبدل إلى جسمين منفصلين ، والماء يتتحول إلى بخار ، والثروة تتحول إلى شجرة.

ولا شك أنه في هذه التحولات لا ينعدم الموجود الأول تماماً ، ثم يوجد موجود آخر من العدم ، بل يبقى شيء من الموجود السابق في الموجود اللاحق ، لكنَّ الذي يبقى ليس هو صورة وفعلية الموجود السابق ، إذن لا بد أن يكون هناك جوهر آخر يحفظ العلاقة الوجودية فيما بينهما ، وهو بذاته لا يقتضي أى لون من الفعلية ، ولهذا فهو يقبل الفعليات المتنوعة ، وبهذا يتم إثبات جوهر لا فعلية له أصلاً (قوة محض) وميزته قبول الصور.

وببيان ثانٍ: لكل موجود جسماني حقيقة: أحدهما حقيقة الفعلية والواحدية ، والأخرى حقيقة القوة والقادية بالنسبة للفعليات المستقبلية ، إذن كل موجود جسماني مركب من شيئين متباهين ، ولما كان من المستحبيل كون وجود الجوهر مركباً من عَرَضَيْن ، أو من جوهر وعَرَض ، فلا بد أن يكون الجزءان جوهريين: أحدهما يشكل حقيقة الفعلية ، والأخر حقيقة القوة.

وببيان ثالث: كل جسم يمكن تبديله إلى نوع آخر من الأجسام ، كتبديل العناصر إلى مواد معدنية أو نباتات أو حيوانات (القوة والفعل) ، كما أنَّ لكل جسم إمكانية التبديل إلى جسمين أو أكثر (الفضل والوصل) ، وامكان التبديل هذا هو لون من الكيفية ، ويسمى بـ(الكيفية الاستعدادية) أو (الإمكان الاستعدادي).

ويحتاج هذا العَرَض إلى موضوع جوهرى ، ولكنَّ هذا الموضوع لا يمكن أن

يعدّ جوهراً إذا فعلية؛ لأنّه لابد لمثل هذا الجوهر أن نأخذ بعض الاعتبار إمكانية ظهور هذه الكيفية فيه، فيكون الإمكان المفروض كيفية أخرى مسبوقة بإمكانٍ ثالث، وهكذا، ولازمه: أنه لكي يتحقق أيٌّ موجود إلى موجود آخر، ولكن يوجد أيٌّ جوهر أو عَرَضٌ جديد، لابد من تحقق أعراضٍ لا نهاية لها، ولكنّ واحدٍ منها تقدم زمانٍ على الآخر، إذن لابد من عَدٌّ حامل هذا العرض جوهراً هو عين القوة والإمكان والاستعداد، وليس له أيٌّ لونٌ من ألوان الفعلية.

### ● نقد دليل الأرسطوئيين

إنَّ المفهوم المحوري لدليل الأرسطوئيين ببياناته الثلاثة، هو مفهوم (التبديل والتبديل)، فمن المناسب توضيح هذا المفهوم؛ تمهدًا لنقد الدليل وردة.

يمكن فرض التبديل والتبديل بعدها صور، أهمها:

- ١- تبديل وتبدل الأعراض، مثل تغيير لون التقاحة من الأخضر إلى الأصفر، ومن الأصفر إلى الأحمر.

٢- ظهور صور جوهرية جديدة في المادة، كظهور الصورة النباتية في التراب، بناءً على قول الأرسطوئيين الذين يعتبرون الصور النوعية من قبيل الجوهر.

٣- زوال الصورة الجوهرية الحادثة من المادة، مثل تبدل النبات إلى تراب، بناءً على قول هؤلاء أيضًا.

٤- زوال الصورة الجوهرية السابقة وظهور صورة جوهرية أخرى، مثل تبدل عنصر إلى عنصر آخر، حسب نظريةِهم.

٥- تعلق جوهر مجرد بالمادة دون أن يحل فيها - لأنَّ الحلول من خصائص الماديات - مثل تعلق الروح بالبدن.

٦- قطع هذا التعلق، كما يحصل عند موت الحيوان والإنسان.

وبملاحظة هذه الأقسام يتضح ضعف البيان الأول للدليل؛ لأنّه إذا كان التبدل والتبدل متعلّقين بأعراض الجسم، فالجوهر الجسماني بفعاليّته محفوظ، وهو حينئذ ليس بحاجة إلى فرض جوهر فاقد لفعاليّة. وكذلك إذا كان من قبل تعلّق النفس بالبدن أو قطع تعلّقها به (الصورتان الخامسة والسادسة)، فجوهر البدن باقٍ على فعليّته.

وكذلك بالنسبة للصورتين الثانية والثالثة، حيث تحل صورة جوهرية جديدة في الجسم أو تزول منه، فالجوهر السابق يكون محفوظاً.

وتبقى الصورة الرابعة التي قد يحدث فيها توهّم أنه بزوال الصورة القبلية لا يبقى بعدها ذُرْفَلَةٌ، واذن سيكون الأمر المشترك جوهراً فاقداً للفعلية.

ويناقش بأن الصورة الجسمية - من وجهة نظر الفلسفه - لا تفسد ولا تزول أبداً، وحتى إذا تم إثبات الهيولى الأولى فإن بقاءها مقارن لبقاء الصورة الجسمية، وبالالتفات لهذه الملاحظة يطرح السؤال: إذا اعتبرنا الجسم جوهراً بسيطاً غير مركب من المادة والصورة، وقد حلّت فيه صورة أخرى أو زالت عنه، فهل يترتب على ذلك إشكال عقلني؟

قد يُعدُّ البيان الثاني جواباً عن هذا السؤال ، أي: أن الجسم ب فعلته لا يستطيع أن يقبل صورة جديدة ، فلابد أن يكون له جزء آخر يتميز بخصائص ذاتية هي (القبول) وهو بذاته لا يقتضي أي لون من الألوان الفعلية.

ولكن البيان الثاني مبني على أن حيثيتي القوة والفعل هما حيثيتان عينيتان، لكلٍّ منها محاذٍ خاصٍ في الخارج، ولما كان من غير الممكن عد الجسم مركباً من عرضين، أو من جوهر وعرض، فلا مفرّ من اعتباره مركباً من جوهرين بإزاء هاتين الحيثيتين.

ولكن، هذا المبني قابل للمناقشة بأمر زبون.

أولهما - أنَّ مفهومي القوة والفعل من المفاهيم الفلسفية ؟ فإننا إذا أخذنا بنظر الاعتبار شيئين جسمانيين ، أحدهما فاقد للآخر (كما في نواة الشجرة ، فإنها فاقدة للثمرة) ، ولكنَّه يمكن أن يكون واجداً له ، فإننا ننسب مفهوم القوة والقابلية للأول ، فإذا أصبح واجداً للثاني ، فإننا ننزع منه مفهوم الفعلية ، فهذا المفهومان إذن من المفاهيم التي ينزعها العقل من المقارنة بين شيئين ، وليس لها ما يزاو في الخارج ، وعليه فليست حقيقة القوة أمراً عينياً ، لكي يثبت بذلك وجود جوهر أو حتى وجود عرض ليس له ماهية سوى القوة أو القبول ، ويعدُّ هذا من موارد الخلط بين المفهوم الماهوي والمفهوم الفلسفي.

فالحاصل: أنه عندما يقارن الجوهر الجسماني بجوهر أو عَرَضٍ آخر ، قابل للحلول فيه ، فإنه يسمى بالنسبة للحلول فيه بـ (القوة) ، لا أنَّ له جزءاً خارجياً يطلق عليه اسم القوة.

والأمر الثاني - أنه يمكن اعتبار الوجود الخارجي للجسم (وليس ماهيته) مركباً من جوهرٍ واحدٍ ، وعددٍ من الأعراض ، وإذا فحصنا على فرض أن يكون لكلٍ واحدة من حقيقتي القوة والفعل ما يزاو في الخارج ، فإنه يمكن عدَّ الجوهر الجسماني بزاو حقيقة الفعلية وعدَّ واحدٍ من أعراضه بزاو حقيقة القوة.

وأما البيان الثالث فهو قائم على مقدمتين:

إحداهما - أنَّ الإمكان الاستعدادي هو من قبيل الأعراض الخارجية ، وله مفهوم ماهوي.

والآخر - أنَّ عروض هذا العَرَض يحتاج إلى قوة وإمكان سابق ، وإذا فللتخلص من التسلسل لابد من إثبات جوهر هو عين القوة والاستعداد.

ولكنَّ هذا البيان ليس تماماً ؛ إذ يرد عليه:

أولاً - أنَّ الإمكان الاستعدادي مفهوم انتزاعي ليس له ما يقابله في

الخارج، فمثلاً معنى قولنا: إن للنواة إمكاناً استعدادياً للتحول إلى شجرة: أى أنه إذا توفر لها الماء والحرارة وسائر الشروط الالازمة، فإنها تنمو تدريجياً ليصبح شجرة، فإذاً كل مانع عيني هو النواة والماء والحرارة وأمثالها، ولا وجود في الخارج لأمر عيني يسمى (الإمكان الاستعدادي)، ومن ثم فإنه لا يمكن اعتباره من قبل الأعراض الخارجية.

وثانياً - على فرض أن يكون الإمكان الاستعدادي كافية عيني، فإنه يمكن اعده أول إمكان استعدادي معلولاً للجوهر الجسماني، وبهذا يندفع محدود التسلسل، دون حاجة إلى إثبات قوّة جوهرية هي (الهيولى الفاقدة للفعلية).

ونختم مناقشة القول بعدم فعالية الهيولى الأولى، بالقول: إن المترجدة منشأة للفعلية، بل هي عينها، وعليه ففرض موجود قاقد للفعلية هو فرض غير صحيح، كما أن افتراض أن الهيولى تتصف بالفعالية في ظل الصورة، لا ينسجم مع

نخاستها الذاتية التي هي القوة الممحضة وعدم اليمتاع بالفعالية.

فإن قيل: إن القوة بالنسبة للهيولى، مثل الإمكان الذاتي، ثابت لكل ماهية والذي لا يقبل الإنقضاض عنها أبداً، وهي مع ذلك تتضمن بالوجوب بالغير في ظل العلة.

فالجواب: أن الإمكان الذاتي للماهية هو صفة عقلية ليس لها ما يقابلها في الخارج، كما أن الماهية نفسها أمر اعتباري، فلو كانت القوة بالنسبة للهيولى مثل الإمكان للماهية، فلما ذكر أن تصبح الهيولى أمراً اعتبارياً لا وجود له في الخارج، والمفترض أنّها موجود يحقيق عيني.

ويمكن إثبات ذلك ببيان مقدمة العلة في الماهية.

رسالة دكتوراه في الفلسفة

جامعة القاهرة - كلية الآداب - كلية العلوم - كلية التربية - كلية العلوم - كلية التربية

## (٥٤) الأعراض

### ● العَرَضُ: تعرِيفه وأقسامه

العرض هو: الموجود في موضوع ، ولكن ليس كُلَّ ما وجد في موضوع فهو عَرَض ، بل العرض هو: ما وجد في موضوع ، وكان الموضوع مستغنِيًّا عنه ، كالحرارة الموجودة في الماء ، والبياض الموجود في الورقة ، فان الماء مستغنٍ في وجوده عن الحرارة ، والورقة مستغنِيَّة في وجودها عن البياض ، فالماهية إذا وجدت في الخارج في موضوع ، وكان هذا الموضوع مستغنِيًّا عنها ، فهذه الماهية هي العَرَض .

وانما ذكروا قيد (الاستغناء) احترازاً من دخول بعض الجواهر في تعريف العَرَض ، من قبيل الصورة الموجودة في المادة؛ فانها موجودة في موضوع ، لكنَّ هذا لا يجعلها عَرَضاً؛ لأنَّ المادة غير مستغنِيَّة في وجودها عن الصورة ، بل هما متلازمتان ، لا يمكن انفكاك إحداهما عن الأخرى.

وقد ذهب المشاؤون الى أنَّ المقولات العرضية تسع ، وهي: الكم ، والكيف ، والأبن ، والمتى ، والوضع ، والجدة ، والإضافة ، والفعل ، والانفعال ، ودليلهم على ذلك الاستقراء .

وذهب بعض الفلاسفة الى عدّها ثلاثةً ، وهي: الكم ، والكيف ، والنسبة ، التي تضمّ بقية الأعراض السبعة ؛ وسوف نعرض لبيان المقولات التسع العرضية ، وفقاً لهذا التقسيم الأخير.

### ● مقوله الكم

الكم: هو العَرَض الذي يقبل القسمة لذاته. والمراد بالقسمة هنا القسمة العقلية الافتراضية ، لا القسمة الخارجية ، وقيد (الذاته) احتراز من انقسام سائر المقولات ، فإنّها لا تقبل القسمة بالذات ، بل بالعَرَض ؛ لأنّ انقسامها يحصل بطبع انقسام الكمية.

وينقسم الكم الى قسمين أساسين ، هما:

أولاً - الـ **الكم المتصل** ، وهو: ما يفرض فيه أجزاءٌ بينها حدٌ مشترك ، وهو قسمان:

١- الـ **الكم المتصل القار** ، وهو الـ **الكم الذي لا يجزأه المفروضة اجتماع** في الـ **الوجود** ، وانواعه ثلاثة: الخط ، والسطح ، والجسم التعليمي ، فالخط له امتدادٌ ويعُدُ واحد ، والسطح له بعدين ، واما الجسم التعليمي (الجسم) فله ثلاثة ابعاد.

٢- الـ **الكم المتصل غير القار** ، وهو الـ **الكم الذي لا يكون لا يجزأه المفروضة اجتماع** في الـ **الوجود** ، وانما تكون أجزاؤه متدرجة سِيَالَة ، وينحصر مصادفه في الزمان الذي هو كم يعرض على الحركة ، ولما كانت الحركة وجوداً سِيَالاً ومتدرجاً ، فكذلك ما يعرض عليها.

ثانياً - الـ **الكم المنفصل** ، وهو: ما لا يمكن أن يفرض فيه أجزاءٌ بينها حدٌ مشترك ، ومصادفه هو العدد ، وهو: ما يحصل من تكرار الواحد.

ويلاحظ: أنَّ الواحد وإن كان مبدأ العدد ، إلا أنّهم لا يعتبرونه نوعاً من

الأعداد؛ ذلك أنَّ الواحد من حيث هو واحد لا يصدق عليه تعريف الكلم؛ لعدم قبوله القسمة العقلية؛ لأنَّ الواحدة متساوية دائمًا للاتصال، فالواحد واحد مadam متصلًا وممتدًا، فإذا قسمناه، تفتقى وحده، فلا يبقى واحدًا، وإنما يبقى ما يزيد على عليه يكون مصداق العدد هو الرقم الثنين فصاعداً، وكلَّ واحد من مراتب العدد يعتبر من الناحية الفلسفية نوعاً مستقلًا برأيه، فالاثنين نوع، والثلاثة نوع، وهكذا؛ لأنَّ كلَّ واحد من هذه المراتب له خواص وأثار تختلف عن خواص وأثار العدد الآخر.

## • المقولات النسائية

وهي الهيئات الحاصلة من نسبة شيء إلى شيء آخر، وعددتها سبع:  
١- مقوله الإضافة، وهي الهيئة الحاصلة من تكرر النسبة بين شيئين، وهي  
قسمان: متشابهة الأطراف، كإضافة الاخوة بين اخرين، وإضافة التماضير بين  
موجودين في زمان واحد، ومتخالفة الأطراف، كإضافة الأبوة والبنوة بين الأب  
والابن، وإضافة التقدم والتأخر بين جزئين من الزمان، أو بين ظاهرتين توجدان في  
زمانين.

- ٢- مقوله الأين ، وهي الهيئة الحاصلة من النسبة بين الموجود المادى ومكانه.
- ٣- مقوله المتنى ، وهي الهيئة الحاصلة من النسبة بين الموجود المادى وزمانه.
- ٤- مقوله الوضع ، وهي الهيئة الحاصلة من نسبة بعض أجزاء الشيء الى بعض ، ونسبة المجموع الى الخارج ، كحالة القيام أو الجلوس.
- ٥- مقوله الجدة أو الملك ، وهي الهيئة الحاصلة من نسبة شيء الى شيء يحيط به ، كاحتاطة الثوب بالبدن ، والجورب بالقدم.
- ٦- مقوله الفعل ، وهي الهيئة الحاصلة من التأثير التدريجي للفاعل المادى في

المادة المنفعلة ، كتأثير النار تدريجياً في تسخين الماء.

٧- مقوله الانفعال ، وهي الهيئة الحاصلة من التأثير التدريجي للمادة المنفعلة بالفاعل المادي ، مثل تسخين الماء تدريجياً بالنار.

ولابد من التنبيه هنا الى نقطتين:

الأولى - إن جميع هذه المقولات تختص بالماديات ، عدا مقوله الإضافة ، فإنها مشتركة بين الماديات وال مجردات ، فمن مصاديقها المادية: إضافة الأعلى والأسفل بين شيئين ماديين ، و من مصاديقها المجردة: إضافة التقدم السريري لله سبحانه على سائر المجردات ، وقد يكون أحد طرفي الإضافة موجوداً مجرداً والآخر مادياً ، مثل التقدم الوجودي للعلة المجردة على المعلوم المادي.

الثانية - إن المقولات ليست من المفاهيم الماهوية ؛ لتوقف نسبة موجود الى آخر على الشخص الذي ينسب ويقيس بعضها على بعض ، فهي مفاهيم فلسفية تتوقف على المقارنة والنسبة ، ولا يمكن أن تكون حاكية عن أمرٍ اعنيه ومستقل عن الاعتبار واللحاظ الذهني.

## ● مقوله الكيف

الكيف: عَرَض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته.

فعدم قبوله القسمة ولا النسبة هو المائز بينه وبين مقوله الكيم والمقولات النسبية ، قوله: (لذاته) يفيد أنه يقبل القسمة لا لذاته ، ولكن بالعرض ، وبواسطة مقوله نسبة معينة ، كالمسطورة الصفراء تقسمها الى سنتimirات ، فإن الانقسام بالذات ثابت للكيم ، واما انقسام اللون الأصفر ، فإنه يحصل بالعرض.

ويقسم الفلسفه مقوله الكيف قسمة استقرائيه الى أربعة أنواع ، وهي:

أولاً - الكيف النفسي ، وهو كيف مجرد وليس مادياً ؛ لأنّه يحلّ في النفس

التي هي جوهر مجرد في ذاته ، فالأعراض التي تحلّ فيه تكون مجردة أيضاً ، ومن أمثلة الكيف النفسي: العلم والارادة والقدرة والاختيار والحب والكراهية واللذة والآلم.

ويلاحظ: أن الكيف النفسي هو أكثر أنواع الكيفيات النفسانية يقينية ؛ لأنّه يدرك بالعلم الحضوري والتجربة الباطنية ، ومن بين أقسام هذا الكيف النفسي يعدّ العلم أشدّ ارتباطاً بالدراسات الفلسفية ، ويأتي بعده الإرادة والقدرة والاختيار ، مما سيأتي مزيد إيضاح له في مبحث صفات الله تعالى.

ثانياً - الكيف المحسوس ، وهو الكيف المادي الذي يدرك بالحواس الظاهرة الخمس ، وعلى هذا قسموا هذا الكيف إلى خمسة اقسام ، وهي: الكيف الملمس ، كالحرارة والبرودة والنعومة والخشونة ، والكيف المبصر ، كالنور واللّون ، والكيف المسموع وهو الأصوات ، والكيف المشموم ، وهو الروائح ، والكيف المذوق ، وهو الطعم.

ثالثاً - الكيف المختص بالكميّات ، وهو الكيف العارض على الكم ، ومن أمثلة الكيف العارض على الكم المنفصل (العدد): الزوجية العارضة على الاثنين ، والفردية العارضة على الثلاثة ، ومن أمثلة الكيف العارض على الكم المتصل: الاستقامة والانحناء العارضان على الخط ، والمربع والمثلث العارضان على السطح ، والمكعب والكروي العارضان على الحجم.

رابعاً - الكيف الاستعدادي ، وهو الكيف الذي يترجّح بواسطته وجود ظاهرة خاصة في موضوعها ، ويعبر عنه بالقوّة واللاقوّة ، فالحاديـد مثلاً قابليـته للمطاوـعة محدودـة ، بخلاف الاسـفنج ، فـانـه بـطـبيـعـتـه مـطـارـعـ، وـعـلـيـهـ نـقـولـ:ـالـحـدـيدـ فـيـ اـسـتـعـدـادـ شـدـيدـ نـحـوـ اـلـنـفـعـالـ ،ـ فـالـقـوـةـ هـيـ:ـ الـسـتـعـدـادـ الشـدـيدـ لـلـنـفـعـالـ ،ـ وـالـلـاـقـوـةـ هـيـ اـسـتـعـدـادـ شـدـيدـ نـحـوـ اـلـنـفـعـالـ.



## الفصل السادس

# الثابت والمتغير

## (٥٥) الثابت والمتغير

### ● مقدمة

من التقسيمات الأولية للموجود ، تقسيمه إلى الثابت والمتغير ، فالثابت يشمل واجب الوجود وال مجردات التامة ، والمتغير يشمل جميع الموجودات المادية والنفوس المتعلقة بالمادة.

والمتغير قسمان: دفعي وتدريجي ، أما الدفعي فهو أمر آني ، أي أنه في آن معين ينعدم أحد الشيئين ويوجد الآخر ، وأما التدريجي فهو أمر زماني ، وهو نفس الحركة بالاصطلاح الفلسفي ، وفي مقابله مفهوم (السكون) الذي يعتبر (عدم ملكرة) بالنسبة للتغير التدريجي ، وعليه فليس من الصحيح أن نصف كل شيء لا حركة له بأنه سياكن أحتما ، وإنما يتصف بذلك ما له شأنية الحركة ، ولكنه ليس متحركا بالفعل ، فال مجردات التامة لا يصح وصفها بالسكون.

وبهذا يتضح الفرق بين مفهوم السكون ومفهوم الثبات ، فال الأول هو عدم ملكرة بالنسبة للحركة ، والثاني هو نقىض التغير.

## ● توضيح التغيير والثبات.

التغيير مأجود من (الغير)، ويعني: صيروة الشيء غيره، وهو مفهوم لا بد لانتزاعه من ملاحظة شيئين أو حالتين أو جزءين في شيء واحد، بحيث يزول أحدهما ويحل الآخر محله، وحتى انعدام الشيء، فإنه يمكن تسميته (تغيراً) لأن وجوده قد تبدل إلى غير وجود، أي: أصبح عدماً، وإن كان العدم لا واقعية له، والحدث أيضاً يمكن تسميته تغيراً، بسبب أن العدم السابق قد تحول إلى وجود. والتبدل والتحول قريبان إلى التغيير، ولكن لما كان التحول مأجوداً من مادة (الحال)، فإن استعماله في مورد تغيير الحالة أنساب.

ويلاحظ: أن مفهوم التغيير ليس مفهوماً ماهورياً، حتى نستطيع أن نتّخذ له جنساً وفصلاً، ومن العسير أن نجد مفهوماً عقلياً أوضح منه حتى نستخدمه في تفسيره، ولذا فإنه لا بد من عدّه من المفاهيم البدئية.

وكذا مفهوم الثبات الذي يعتبر تقييده، فإنه ليس بحاجة إلى تفسير، وبما أنّه منشأ انتزاعهما وجود عيني واحد، فإنه يمكن عدّ الثبات مفهوماً إيجابياً، ويصبح التغيير بمنزلة السلب له، ولعله في مثل هذه المفاهيم الانتزاعية المتقابلة، يمكن عدّ كلّ واحد منها إيجابياً والذى يقابل له سلبياً.

وإنّ وجود المتغير في الخارج أمر بدئي أيضاً، وعلى الأقل فإن كلّ واحد منا يجد بالعلم الحضوري التغييرات الطارئة على حالاته الباطنية.

وأما وجود الثابت الذي لا يطرأ عليه أي تغيير أو تبدل، فإنه لا بد من إثباته بالبرهان.

## ● أقسام التغيير.

بالنظر إلى سعة مفهوم التغيير، فإنه يمكن أن نأخذ بعين الاعتبار فروضاً

مختلفة له ، من قبيل:

- ١- ظهور موجود جوهرى بوصفه جزءاً بالفعل لموجود جوهرى آخر ، ومصداقه الصور النباتية ، بناءً على قول الذين يعتبرون الصور النباتية جوهرأً ، وينعدون مواذها موجودة بالفعل .
- ٢- انعدام جزء من موجود جوهرى ، دون أن يحل محله جزء آخر ، كموت الاشجار وتبدلها إلى منواد أولية ، بناء على القول المذكور .
- ٣- انعدام جزء بالفعل من موجود جوهرى ، وظهور جزء آخر مكانه ، ومصداقه الواضح هو (الكون والفساد) ، كتبدل العناصر إلى بعضها .
- ٤- انعدام جزء بالقوة لجوهر ، وظهور جزء بالقوة آخر مكانه ، ومصداقه: الحركة الجوهرية ، حيث دائماً يتعدم جزء ويحل محله جزء آخر ، ولكنها أجزاء توجد بوجود واحد سبّال ، ولا يوجد بينها جزء بالفعل ، كما سيأتي توضيحه لاحقاً .
- ٥- ظهور عَرَضٍ جديداً في موضوع جوهرى ، ومصاديقه كثيرة .
- ٦- انعدام عَرَضٍ دون أن يحل محله عَرَضٌ آخر ، مثل زوال لون الجسم ، فيصبح شفافاً .
- ٧- انعدام عَرَضٍ وحلول عرض آخر محله ، ومصداقه تعيق الأعراض المتضادة ، كاللون الأسود والأبيض .
- ٨- انعدام جزء بالقوة لعرض ، وظهور جزء بالقوة آخر ، مثل جميع الحركات العرضية .
- ٩- تعلق موجود جوهرى بموجود جوهرى آخر ، مثل تعلق النفس بالبدن ، وصبرورته حياً .
- ١٠- انقطاع هذا التعلق ، مثل موت الحيوان والإنسان .
- ١١- وبالتأمل في خصائص الأقسام المذكورة يتضح لنا:

أولاً - هناك قسمان فقط - هما الرابع والثامن - يحصلان بصورة تدريجية ويعداً من مصاديق الحركة ، وأما بقية الأقسام فلا بد من عدّها من قبيل التغيرات الدفعية ؛ لوجود حدّ معين ونقطة محددة بين الحالة السابقة والحالة اللاحقة ، ولا يكون الزمان فاصلاً بينهما ، وإن كان من الممكن ثبوت لون من التدرج لكلّ واحدة منهما ، مثلاً تغيير حرارة الماء يحصل تدريجياً ، ولكن تبدل الماء إلى بخار يتمّ في آنٍ واحد ، أو النطفة فإنها تتكامل تدريجياً ، ولكنّ الروح يتعلّق بها في آنٍ واحد. ثانياً - أنَّ كُلّ نوع من التغيرات التدريجية ، يمكن أن يلاحظ فيه ثلاثة أقسام فرعية ، أحدها: أن يكون الجزء اللاحق مشابهاً للجزء السابق ، كالحركات المشابهة التي لا تُسَارِعُ فيها ، والثاني: أن يكون الجزء اللاحق أشدّ وأقوى من الجزء السابق ، كالحركات الاستنادية المتسارعة ، والثالث: أن يكون الجزء اللاحق أضعف من الجزء السابق ، كالحركات النزولية والمتباطة.

## ٥٦) القوة والفعل

### ● مقدمة

يلاحظ الإنسان دائماً حدوث تغيرات في الأجسام والآفات المتعلقة بالمادة، بحيث يمكن القول: إنه ليس هناك موجود مادي أو متعلق بالمادة، إلا وهو خاضع للون من التغير والتحول، وسوف ثبت في محله ضرورة الحركة الجوهرية لجميع الماديات بالبرهان، وذلك يستلزم إثبات الحركة لأعراضها أيضاً.

إن إمكانية تبدل موجود إلى موجود آخر، بحيث يكون لكل واحد منهما ماهية مستقلة، واسعة جداً إلى الحد الذي يمكن الحدُّ فيه بأنَّ أي موجود مادي له قابلية التبدل إلى موجود مادي آخر، ومن هنا قالوا بوجود أصل واحد للعالم، ويحصل التحولات الطارئة عليه يتبدل إلى أشياء مختلفة.

وإن التجارب العلمية تبين أنَّ الشيء لا يقبل التبدل إلى شيء آخر بصورة مباشرة، فمثلاً التراب لا يتبدل مباشرة إلى نبات أو حيوان، وإنما لا بد أن يجتاز مراحل معينة ونطراً عليه تغيرات خاصة حتى يصبح معداً للتحول إلى أحد هذين الشيئين.

ومن هنا قالوا: إنَّ المُوْجُود يُمْكِنُه أَنْ يَتَحَوَّلَ إِلَى مُوْجُودٍ أَخْرَى، إِذَا كَانَتْ لَهُ  
(قُوَّةٌ) وَجُودَ الْآخَرِ، وَبِهَذَا ظَهَرَ اسْتِلَاحٌ (بِالْقُوَّةِ) وَ(بِالْفَعْلِ) فِي الْفَلَسْفَةِ، وَفَسَّرَ  
الْتَّغْيِيرَ بِأَنَّهُ: (الْخَرُوجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفَعْلِ)، فَإِذَا حَصَلَ دِفْعَةٌ وَدُونَ فَاضِلَّةٍ زَمَانِيَّةٍ سُمِّيَّ  
بِ(الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ)، وَإِذَا حَصَلَ تَدْرِيْجٌ وَفِضَالَةٌ زَمَانِيَّةٌ، فَإِنَّهُ يُسَمَّى بِ(الْحَرْكَةِ).

1970-71: *Journal of the Royal Statistical Society, Series B* (1970-71)

## ● توضيح مفهوم القوة وال فعل.

القوّة في اللغة: القدرة ، وستعمل في الفلسفة بالمعنى التالية:  
أولاًـ. القوّة الفاعلية ، أي: قوّة الفاعل الذي يكون منشأً لصدور الفعل  
ثانياًـ. القوّة الانفعالية ، أي استعداد المادة لتنبّل الصورة ، فكما أنّه لابد أن  
يكون الفاعل قادرًا على إنجاز الفعل قبل القيام به ، كذلك لابد أن تكون المادة  
مستعدة للانفعال لكي تنبّل الصورة الجديدة ، وهذا المعنى هو المقصود بالبحث.  
ثالثاًـ. القوّة بمعنى المقاومة للعوامل الخارجية ، كمقاومة البدن للأمراض ، أو  
وفي مقابلها تستعمل (اللاقوّة) ، ويعدها لوثين من الكيف الاستعدادي .  
وإلا حظ: أنّ مفهوم القوّة الانفعالية ينبع من المقارنة بين موجود سابق  
وموجود لاحق من جهة أن الموجود السابق فاقد للموجود اللاحق ولكنه يستطيع أن  
يصبح واحداً له ، ومن هنا لابد أن يبقى على الأقل جزء من الموجود السابق ليتحد  
أو يترکب بنحوٍ من الاتجاه مع الموجود اللاحق ، وفي مقابلة يستعمل اصطلاح  
(ال فعلية) الذي ينبع من تحقق الموجود اللاحق .  
وبناءً على هذا يغدو مفهوم القوّة والفعل مفهومين انتزاعيين ولا يبعداً أيًّا  
واحد منهما من المفاهيم الماهورية .

وأحياناً تستعمل الكلمة (بالفعل) في معنى أوسع يشمل الموجود الذي لم يسبق له أي لون من الألوان الفرة أيضاً، وحسب هذه الاصطلاح ترفض المجردات

الاتامة بأنها موجودات بالفعل

### ● تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوة

إذا لاحظنا كلمة (بالفعل) بمعناها العام الشامل للمفردات أيضاً، أمكننا أن نطرح تقسيماً آخر للموجود، فنقسمه إلى الموجود بالفعل والموجود بالقوة، ويتوفر الموجود بالقوة بين الماديات، والموجود بالفعل يشمل المفردات وحيثية الفعلية في الماديات.

ويجدر الالتفات إلى أنَّ هذا التقسيم يُشبه من إحدى الجهات تقسيم الموجود إلى العلة والمعلول، أو تقسيمه إلى الخارجي والذهني، وليس هو من قبيل تقسيم الموجود إلى المجرد والمادي.

وتوسيع ذلك: إن التقسيم يتم أحياناً بإضافة مفهومين: نفسيين (غير انتسبيين) أو أكثر إلى المقسم، ومن ثم لا يحدث تداخل في الأقسام، كما في تقسيم الموجود إلى المجرد والمادي؛ فإنه لا يمكن بأي لحاظ اعتبار الموجود المادي مجرداً، ولا الموجود المجرد مادياً، وأحياناً أخرى يتم التقسيم بلحاظ مفاهيم نسبة وإضافية، ولهذا قد تدخل بعض الأقسام - من إحدى الجهات - في أقسام أخرى، كما في تقسيم الموجود إلى العلة والمعلول، فقد يكون موجوداً واحداً علة بالنسبة إلى شيء، ومتولاً بالنسبة إلى شيء آخر، وكذلك المفهوم الذهني، فإنه يسمى بـ (الموجود الذهني) إذا قيس إلى محكيمه الخارجي، ولكنه يعتبر (موجوداً خارجياً) بلحاظ وجوده في ظرف الذهن.

وتقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوة، هو من هذا القبيل؛ لأنَّ الموجود يسمى (بالقوة) بالنسبة إلى الفعلية التي يستطيع أن يكون واجداً لها، وإن كان يعتبر موجوداً (بالفعل) بلحاظ الفعلية التي يتمتع بها الآن.

إذن حيّثية القوّة والفعل ليست من قبيل الحيثيات العينيّة، ولا يُعدُّ هذان المفهومان من قبيل المفاهيم النفسيّة، وإنما هما من المفاهيم الإضافيّة والنسبية الحاكمة عن حيثيات عقلية تابعة للمقارنة.

كما يجدر الالتفات إلى أنَّ هنالك فرقاً بين تقسيم الموجود إلى العلة والمعلول، وبين تقسيمه إلى الخارجي والذهني، لأنَّه في التقسيم الأول يمكن الأخذ بنظر الاعتبار علة ليس لها أيُّ لون من ألوان المعلولة، مثل الذات الإلهيّة المقدّسة، ويمكن الأخذ بنظر الاعتبار أيضاً معلولاً ليس له أيُّ لون من ألوان العلية، وأمّا سائر الموجودات فهي علة من جهة ومعلولة من جهة أخرى، وهذا بخلاف تقسيم الموجود إلى الموجود الخارجي والذهني؛ لأنَّه ليس هنالك موجود ليس له أيُّ لون من ألوان الخارجيّة؛ إذ كل موجود ذهني -بغض النظر عن كونه حاكياً عن شيء آخر- هو موجود خارجي.

وبالاحظ: أنَّ الأرسطوئين تخيلوا أنَّ تقسيم الموجود إلى ما بالقوّة وما بالفعل، هو من قبيل تقسيمه إلى العلة والمعلول، واعتبروا المجردات التامة فعلية من دون قوّة، والهبيولي الأولى قوّة من دون فعلية، وقالوا بوجود حيّثتين للأجسام هما القوّة والفعلية، وأما الذين لا يعترفون بالهبيولي الفاقدة للفعلية، فإنَّهم يعدّون كل موجود بالقوّة موجوداً بالفعل من إحدى الجهات، كما هو مقتضى قاعدة (تساوق الفعلية مع الوجود)، وبناءً على هذا يصبح تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوّة مشابهاً تماماً لتقسيمه إلى الخارجي والذهني.

## ٥٧) الكون والفساد

٣

### ● مقدمة

من الأقسام العشرة التي ذكرناها للتغيير، يعتبر القسم الرابع والثامن من قبيل التغييرات التدرجية، وسوف نتكلّم عليهما في مبحث الترجمة، وأما بقية الأقسام الثمانية، فهي من قبيل التغييرات الدفعية التي يتحوّل فيها الموجود بالقوة دفعه وشّمدون فاصلة زمنية إلى موجود بالفعل، وهذا التحوّل يعبر عنه بـ(الكون والفساد)، وسوف نتناول في هذا البحث الأقسام الثمانية للتغييرات الدفعية، وكيفية تطبيق الكون والفساد على مواردهما.

### ● مفهوم الكون والفساد

معنى (الكون) لغة هو: الوجود، ويستعمل في الاصطلاح الفلسفى مرادفًا لـ(الحدث) وتستعمل كلمة (الفساد) في مقابلة، وهي تعنى (الانعدام)، وبناءً على هذا يصبح مفهوم (الكون) أخصّ من مفهوم (الوجود)؛ لأنّه لا يستعمل في الموجودات الثابتة.

والصدق الواضح لاستعمال هاتين الكلمتين معاً هو القسم الثالث من الأقسام المذكورة ، أي: إنعدام جزء من موجود جوهرى وظهور جزء آخر له ، كبدل العناصر إلى بعضها ، ومن مصاديقه أيضاً القسم السابع ، أي: إنعدام عَرَض وحلول عَرَض آخر محله ، فإنه يمكن عَدَه من قبيل الكون والفساد في الأعراض.

وأما (الكون من دون فساد) فإنه يستعمل في الأقسام التالية للتغيير:

١ - القسم الأول: أي: زيادة جزء جوهرى من دون إنعدام جزء آخر.

٢ - القسم الخامس ، أي: ظهور عَرَض جديد.

٣ - القسم التاسع ، أي: تعلق الروح بالبدن ، من جهة أنَّ صفة الحياة تظهر في

البدن.

وأما (الفساد من دون كون) فمصاديقه الأقسام التالية من التغيير:

١ - القسم الثاني ، أي: إنعدام جزء جوهرى من دون ظهور جزء مكانه ، كموت الأشجار وتبدلها إلى مواد أولية.

٢ - القسم السادس ، أي: إنعدام العرض من دون أن يملأ مكانه عرض آخر.

٣ - القسم العاشر ، أي: انقطاع تعلق موجود جوهرى بموجود جوهرى آخر ، كموت الإنسان والحيوان ، من جهة أن حياة البدن قد انعدمت ، لا من جهة أن الروح قد انعدم ؛ لأنَّ الروح ليس قابلاً للانعدام.

ويلاحظ: أنَّ تصور (الكون دون فساد) في القسمين الأول والتاسع ، وكذا تصور (الفساد دون كون) في القسمين الثاني والعشر ، يتوقف على أن نجواز اجتماع صورتين في مادة واحدة ، وان نقول في مورد ظهور صورة جوهرية جديدة: إن الصورة السابقة باقية على حالها ، وفي مورد إنعدام الصورة العليا: إن الصورة الأدنى كانت مرافقة للصورة العليا واستمرت بعد انعدامها ، وأما إذا التزمنا بانعدام الصورة السابقة في القسم الأول والتاسع ، وبظهور صورة جديدة تماماً في القسم الثاني

والعاشر، فحينئذٍ تصبح هذه الاقسام من قبيل (الكون والفساد)، لا من قبيل الكون وحده، ولا من قبيل الفساد وحده.

وعلى هذا فلابد من البحث عن أنه هل يمكن اجتماع صورتين في شيء واحد، لكي ينصح فرض تحقق صورتين جوهريتين بالفعل في الموجود بالقوّة، واستمرار إحداهما في الموجود بالفعل فيي القسمين الثاني والعشر، واجتماع صورتين جوهريتين في الموجود بالفعل وبقاء الصورة السابقة في القسمين الأول والتاسع، أم لا؟

### ● اجتماع صورتين في مادة واحدة

في القسمين الأول والتاسع من الاقسام المفروضة للتغيير، يبقى كل الموجود بالقوّة في ضمن المتجوز بالفعل، ويضاف اليه جوهر آخر بوصفه جزءاً جديداً، ويحصل بينهما لون من الاتجاه، مع فارق وهو: أنه في القسم الأول تخلص الصورة في المادة، وتعتبر المادة محلّ لها، وأما في القسم التاسع فإن النفس تتعلق بالبدن ولا يعدّ البدن محلّ لها.

والسؤال هنا: تكون صورة المتجوز السابق قد زالت وفستان، ووُجدت مكانها صورة أكمل تتمتع بكمال الصورة السابقة أيضاً، أم أنه في الحالة الجديدة توجد في الواقع صورتان إحداهما في طول الأخرى، لأنّ الصورة السابقة قد انعدمت؟

فمثلاً عندما توجد الصورة النباتية في مجموعة من العناصر، تكون العناصر المذكورة باقية بقليتها ضمن النبات، فيمكن القول: إن الأوكسجين والهيدروجين والنتروجين والكاربون كلها موجودة بالفعل في النبات، وأنّ الصورة النباتية متحدة بهذه العناصر جميعاً، أم لا بد من القول: إن الصورة الموجودة هي الصورة النباتية

فحسب ، وأما العناصر المذكورة فإنها موجودة بالقوة فقط ؟  
وحيثما تتعلق النفس الحيوانية بمواد معينة ، أيمكن القول: إن هذه المواد  
تحتفظ بوجودها الفعلي الخاص ضمن وجود الحيوان ، أم لا بد من القول: إن  
الموجود بالفعل هو الصورة (النفس) الحيوانية ، وأما موادها (بدنها) فإنها موجودة  
بالقوة ؟

وهل المواد المكونة لبدن الإنسان ، لكل واحدة منها صورة وفعالية خاصة  
بها ، والنفس الإنسانية تتعلق بها بوصفها صورة فوقانية ، أم أن الذي له فعالية في  
الإنسان الحي هو روحه ، وأما بدنها فهو موجود بالقوة ؟

وكذلك الأمر في القسمين الثاني والعشر ، حيث ينعدم جزء من الموجود  
السابق أو يفارقه ، تكون فعليتان جوهريتان موجودتين في البداية ، ثم تذهب  
إحداهما وتبقى الأخرى على فعليتها السابقة ، أم أنه توجد في البدء صورة كاملة ،  
ويذهبها تظهر صورة أقصى منها ؟

فمثلاً، عندما تجف الشجرة وتتحول إلى تراب ، أيكون للصورة الترابية وجود  
بالفعل في ضمن الشجرة وهي باقية على فعليتها ، أم أنه في الحالة السابقة كانت  
الصورة النباتية الكاملة موجودة فحسب ، ويذهبها ظهرت الصورة الترابية من  
جديد ؟

وفي حالة مفارقة الروح الحيواني والأنساني لبدن الحيوان والإنسان ، أيكون  
لمواد البدن وجود بالفعل من قبل ، وهي باقية على فعليتها السابقة بعد مفارقة  
الروح ، أم أنه في الحالة السابقة كانت الفعلية مقصورة على الروح ، وبعد مفارقتها  
تظهر صور أخرى من جديد ؟

فالذي يشكل محور البحث في جميع هذه الأقسام هو: أنَّ اجتماع صورتين  
في موجود واحد ممكن أو لا ؟

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى عدم الامكاني، وذليلهم: أنَّ الصورة هي فعلية الشيء وشبيهته، فيلزم من تعددها تعدد الشيء، والمفروض واحدته. . . . . ويند على هذا الدليل:

أولاً - أنَّ وحدة الموجود المركب ليست حقيقة، وإنما هي وحدة بالعرض؛ بلحظة وحدة الصور الفوتوغرافية، فالواقع أن الموجود المركب موجودات قد اتحدت بشكل ما، لا أنه موجود واحد حقيقي.

وثانياً - أن للمواد المكونة للنبات والحيوان والإنسان صورةً وفعاليةً غير الصورة النباتية والنفس الحيوانية والانسانية ، وان هذه المواد الأولية لا تفقد صورها وفعالياتها عندما توجد الصورة النباتية فيها أو تعلق النفس الحيوانية والانسانية بالبدن ، ثم بعد موت النبات والحيوان والإنسان ، وتحوّل كلّ واحد من هذه الثلاثة إلى مواد أولية ، فإن صوراً حديثة توجد للمواد مجدداً ، بل لا ينبغي الشك في أن الصور السابقة باقية على حالها ، وان صوراً جديدة توجد في طولها ، وتتحدد معها بنيو من الأجزاء ، ثم بفسادها أو قطع التعلق ، تبقى تلك الفعلية السابقة على حالها ، ولا تظهر لها صورة حديثة من جديد.

ويؤدي ذلك أنَّ كثيراً منَ ذرَّاتِ العناصرِ والموادِ المعدنيةِ يمكن مشاهدتها  
مستقلةً بواسطةِ أجهزةِ التكبيرِ، ونستطيعُ أن نرى في بدنِ الإنسانِ ملايينِ الكائناتِ  
الحيَّةِ، ومن جملتها كرياتِ الدُّمَى البيضِ والحرْمَرِ، ويُمكِّنُ إخراجَها منَ بدنِه وحفظُها  
في أوعيةٍ خاصَّةٍ.

إذن المواد الأولية موجودة بفعالياتها وصورها الخاصة ، ضمن وجود النبات والحيوان والانسان ، ويتتحقق الروح الحيواني والانسانى بوصفه صورة فوقانية واقعة في مرتبة أعلى ، وفي طول تلك المواد الأولية وفعالياتها.

ولا يمكن القبول بأن بدن الحيوان والإنسان عند تعلق الروح به ، ليس له

وجود فعلي مستقل عن الروح ، فإذا مات الحيوان أو الإنسان ، وفارق روحه بدنـه ، فإنـ الـبدن يكتسب وجودـا بالـفعل ، وـتـظـهـرـ فـيـهـ منـ جـدـيـدـ صـورـةـ حـدـيـثـةـ . وـعـلـيـهـ لـاـ يـنـبـغـيـ الشـكـ فـيـ إـمـكـانـ اـجـتـمـاعـ صـورـتـيـنـ طـوـلـيـتـيـنـ أوـ اـكـثـرـ فـيـ مـادـةـ وـاحـدـةـ ، وـالـذـيـ لـاـ يـمـكـنـ إـنـمـاـ هوـ اـجـتـمـاعـ صـورـتـيـنـ مـتـضـادـتـيـنـ فـيـ مـادـةـ وـاحـدـةـ ، مـنـ حـيـثـ هـمـاـ وـاقـعـتـانـ فـيـ عـرـضـ بـعـضـهـمـاـ .

وـيـلـاحـظـ أـنـ التـمـيـزـ بـيـنـ الصـورـ الطـوـلـيـةـ وـالـصـورـ العـرـضـيـةـ ، لـاـ يـتـيـسـرـ إـلـاـ بـوـاسـطـةـ التـجـرـبـةـ ، أـيـ أـنـ كـلـ صـورـةـ ثـبـتـ بـالـتـجـرـبـةـ أـنـهـ لـيـسـ قـابـلـةـ لـلـاجـتـمـاعـ مـعـ صـورـةـ أـخـرـىـ ، فـهـيـ عـرـضـيـةـ ، وـكـلـ صـورـةـ ثـبـتـ بـالـتـجـرـبـةـ أـنـهـ قـابـلـةـ لـلـاجـتـمـاعـ مـعـ صـورـةـ أـخـرـىـ ، فـهـيـ طـوـلـيـةـ ، فـمـثـلـاـ صـورـةـ الـمـاءـ وـالـبـخـارـ وـصـورـ الـعـنـاـصـرـ الـمـخـلـفـةـ ، هـيـ مـنـ قـبـيلـ الصـورـ الـعـرـضـيـةـ الـمـتـضـادـةـ ، أـمـاـ صـورـ الـعـنـاـصـرـ فـهـيـ قـابـلـةـ لـلـاجـتـمـاعـ مـعـ الصـورـةـ الـبـنـابـيـةـ أـوـ الـحـيـوانـيـةـ أـوـ الـإـنـسـانـيـةـ ، وـلـذـاـ تـعـدـ مـنـ قـبـيلـ الصـورـ الطـوـلـيـةـ ، وـكـذـاـ مـنـ الـمـمـكـنـ اـجـتـمـاعـ صـورـ الـأـحـيـاءـ الـمـنـحـطـةـ مـثـلـ الـخـلـاـيـاـ وـالـكـرـيـاتـ مـعـ الصـورـ الـأـعـلـىـ مـثـلـ صـورـ الـحـيـوانـ وـالـإـنـسـانـ ، وـمـنـ هـنـاـ كـانـتـ صـورـ الـحـيـوانـاتـ الـعـالـيـةـ وـصـورـ الـإـنـسـانـ طـوـلـيـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ سـائـرـ الصـورـ .

## • (٥٨) الحركة

### • مفهوم الحركة.

الحركة هي: التغير التدريجي، أو هي: خروج الشيء تدريجياً من القوّة إلى الفعل.

ويلاحظ: أنَّ كلَّ واحدٍ من هذين التعرِيفين لا يمكن اعتباره حدَّاً تاماً بالاصطلاح المنطقي؛ لأنَّ الحدَّ التامُ مختصٌ بالماهيات التي لها جنس وفصل، ومفهوم الحركة من المقولات الثانية الفلسفية، وهو ينبع من كيفية وجود المتحرِّك، ولا يوجد في الخارج جوهر أو عرض باسم الحركة، وإنما الحركة عبارة عن تدرج وجود الجوهر أو العرض وسبلاته على امتداد الزمان، وحتى بناءً على رأي شيخ الاعراف الذي يعتبر الحركة من المقولات العرضية، فإنه لا يمكن صياغة حدَّ تاماً لها؛ لأنَّ المقوله جنسٌ عاليٌ وليس لها جنسٌ ولا فصل.

والملحوظة الأخرى التي ينبغي التذكير بها: أنَّ التغيرات الدفعية تنتزع من وجودين، أو على الأقل من وجودٍ و عدمٍ شيءٌ واحدٌ، وإنما الحركة فهي تنتزع من وجودٍ واحدٍ وابساطته في ظرف الزمان، وبعبارة أخرى: إنَّ الحركة ليست مجموعة

من الموجودات التي تتحقق متعاقبة ، وإنما هي تنتزع من امتداد وجود واحد ، ويمكن تقسيمها عقلاً إلى ما لا نهاية له ، ولكن تقسيمها الخارجي يستلزم السكون وذهب وحدتها.

## ● وجود الحركة

ذهب بعض فلاسفة اليونان من قبيل بارمنيدس وزينون إلى إنكار التغير التدريجي والحركة ، والسر في ذلك أنهم يعتبرون التغيرات التي تسمى بالحركة مجموعة من التغيرات الدفعية المتعاقبة ، وأن حركة الجسم من نقطة إلى أخرى عبارة عن استقراره بصورة متعاقبة في النقاط المتوسطة بين النقطتين المفترضتين ، وبعبارة أخرى: إنهم لا يقبلون الحركة بوصفها أمراً تدريجياً متصلة ، وإنما يعتبرونها مجموعة من السكونات المتعاقبة ، ولهذا فلور جد شخص يقول بوجود أجزاء بالفعل للحركة ، فهو في الواقع يكون من المنكرين للحركة .

والحقيقة: إن وجود الحركة بوصفها أمراً تدريجياً واحداً، ليس قابلاً للإنكار ، بل إن بعض مصاديقها (مثل التغير التدريجي للكيفيات النفسانية) يمكن إدراكه بالعلم الحضوري الذي لا يقبل الخطأ ، وأن إنكاره ناتج عن شبكات حالت دون تحكيم المنكرين وجدانهم ويداهتمهم ، وجعلتهم ينكرون الوجود الخارجي للحركة ، ويتخيلون أنها مفهوم ذهني يحكي تعاقب سكونات متعددة ، ويدفع هذه الشبهات لا يبقى مجال لإنكار وجود الحركة .

## ● رد شبكات المنكرين للحركة

إن أهم الشبهات التي استندوا إليها في إنكار الحركة شبكتان:

الأولى - لو كانت الحركة موجودة في الخارج بوصفها أمراً واحداً ممتدًا لزم

إمكاني تقسيمها إلى أجزاء، وكل واحد من تلك الأجزاء لما كان له امتداد، فهو قابل أيضاً للقسمة إلى أجزاء أخرى، وتستمر التقسيمات إلى ما لا نهاية، ولازم ذلك أن تكون الحركة المتناهية غير متناهية.

ونقول في رد هذه الاستدلال: ما هو المقصود من عدم تناهي الحركة المتناهية؟ فان كان المقصود عدم تناهي عدد أجزائها، فلنا: إن مثل هذا العدد غير موجود بالفعل في أية حركة، وظهور أي عدٌ متناهٍ أم غير متناهٍ - في الحركة، يتوقف على تقسيمها الخارجي، وعندئذ لا توجد حركة واحدة، كما أن كل شيء قابل للقسمة إلى نصفين فهو واحد فعلاً، وإذا قسمناه أصبحاثنين، ولكن لا يلزم من قابلية القسمة أنه واحد واثنان في نفس الوقت.

وأن كان المقصود أن لا زم قبول الحركة القسمة إلى ما لا نهاية هو أن مقدارها وكميتها المتصلة (وليس عددها) متناهية من جهة وغير متناهية من جهة أخرى؛ لأن كل جزء من أجزائها الامتناهية له مقدار، ومجموع مقاديرها يصبح غير متناهٍ، فجوابه: أن كل امتداد وأن كان قابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، إلا أن مقدار امتداد كل واحد من الأجزاء يكون كستراً من مقدار ذلك الكل، إذن مقدار مجموعة الكسور الامتناهية من الحركة، سيكون نفس ذلك المقدار المتناهي من الحركة.

والشبهة الثانية: أنه عندما يتحرك جسم من نقطة (أ) نحو نقطة (ج)، فإنه يستقر في الآن الأول في نقطة (أ)، وفي الآن الثالث في نقطة (ج)، ولا بد أن يمر في الآن الثاني بنقطة (ب) الواقعة وسطهما، وإلا لم تحصل حركة، فإذا فرضنا أن الجسم المذكور مستقر في الآن الثاني في النقطة (ب)، فلازم ذلك أن تكون الحركة مكونة من ثلاثة سكونات؛ لأن السكون ليس شيئاً سوى اشتراك الجسم في مكان، وإن لم يكن مستقراً فيها، فلازم ذلك أن لا تتم حركة، وإذا فرضنا الحركة يستلزم نفيها.

والجواب: أن هذا الاستدلال يفترض وجود ثلاثة امتدادات منطبقاً على

بعضها ، وهي: الزمان والمكان والحركة ، فإذا لاحظنا لكلٌ واحد منها ثلاثة أجزاء ذات امتداد ، فإنه يمكن القول: في الجزء الأول من الزمان كان الجسم المتحرك في الجزء الأول من المكان ، وينطبق عليهما الجزء الأول من حركته ، وكذا يقال في الجزء الثاني والثالث منها ، ولكنَّ وقوع كلٍ واحدٍ من أجزاء الحركة في الأجزاء المناظرة له من الزمان والمكان لا يعني سكون الجسم.

وأمّا إذا أخذنا النقطة والآن بمعناهما الحقيقي الفاقد للامتداد ، فلا بد من القول: إنه في الزمان والمكان ، لا وجود بالفعل لـ (الآن) ولا للنقطة ، وفرض النقطة بالفعل في الخط يعني تقسيمه إلى نصفي خطٍّ ، والنقطة المذكورة تعتبر نهاية أحدهما وبداية الآخر ، وكذا فرض (الآن) في الزمان ، وفرض السكون في الحركة ، ومعنى كون الجسم في آنٍ معينٍ في نقطة من المكان ، هو أنه إذا انقطع امتداد الزمان والمكان والحركة ، فإن مقاطعها تتطابق على بعضها ، ولا يلزم من ذلك وجود السكون في الحركة ، كما أنه لا يستلزم وجود النقطة في الخط ، ولا وجود الآن في الزمان.

والحقيقة: أنَّ منشأ هذه الشبهة هو أخذ الكون مساوياً للثبات والسكون ، ومن ناحية أخرى فرض الزمان مركباً من آناتٍ والخط مركباً من نقاط ، ثم محاولة اعتبار الحركة مركبة من ذرات السكون ، عن طريق تطبيق امتداد الحركة على أمتدادي الزمان والمكان ، بينما الكون والوجود أعمَّ من الوجود الثابت والوجود السيَّال ، والآن والنقطة طرفان لامتدادي الزمان والخط ، ولا يعتبران جزءَين منهما ، وكذا السكون ، فإنه يظهر من انتهاء الحركة ، لا أنه يوجد في وسط الحركة الواحدة ، أو يعتبر جزءاً منها.

## (٥٩) خصائص الحركة

### ● مقومات الحركة.

إن تحقق الحركة يتوقف على ثلاثة أشياء يمكن تسميتها بـ(مقوّمات الحركة) وهي عبارة عن:

١- وحدة منشأ انتراع الحركة؛ لأن الحركة على خلاف سائر أقسام التغيير تتزع من وجود واحد فحسب ، ولهذا فإن كل حركة هي أمر واحد لا يوجد فيه أجزاء بالفعل.

٢- سيلان الحركة وامتدادها على بساط الزمان؛ لأن الأمر التدريجي لا يتحقق من دون انتظام على الزمان ، ومن هنا فإن الحركة لا تتزع من الأمور الدفعية والمؤجولات الثابتة الخارجية عن ظرف الزمان ، ولا تنسّب اليها.

٣- انقسامها إلى ما لا نهاية ، فكما أن كل امتداد قابل للقسام إلى ما لا نهاية ، فكذلك الحركة ، وكل جزء بالقوة من أجزائها يعتبر (متغيراً) بالنسبة لجزء لاحق ، وكل جزء لاحق يعد (متغيراً إليه) بالنسبة لجزء سابق.

## ● لوازم الحركة

هناك ستة أشياء يعتبرها الفلاسفة من لوازم الحركة ، وهي: المبدأ ، المنتهي ، الزمان ، المسافة ، الموضوع (المتحرك) ، الفاعل (المُحرك).

١ ، ٢ : المبدأ والمنتهي: استندوا إلى بعض تعريفات الحركة ، لإثبات ضرورة المبدأ والمنتهي لكل حركة ، فقالوا: إنَّ من لوازم (الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل) أنه في البداية توجد قوَّة ، وفي نهاية الحركة تتحقق فعْلَيَّة ، إذن يمكن اعتبار القوَّة والفعل مبدأً ومنتهيًّا للحركة.

ولكن يبدو أنَّ الحركة لا اقتضاء لها ذاتاً بالنسبة للمبدأ والمنتهي ، ولهذا فإن فرض الحركة الالانهائية التي لا مبدأ لها ولا منتهي لا يكون فرضاً غير معقول ، ويمكن القول: إن المبدأ والمنتهي من مختصات الحركات المحدودة ، وهمما من لوازم محدوديتها ، وليس من لوازم حركتها ، كما أنَّ لكلَّ امتدادٍ محدودٍ مبدأً ومنتهيًّا ، فلا يمكن عدُّ المبدأ والمنتهي من لوازم جميع الحركات.

ويلاحظ: أنَّ اعتبار القوَّة والفعل مبدأً ومنتهيًّا للحركة ، لا يخلو من مسامحة؛ لأن المبدأ والمنتهي ينزعان من (طرف) الحركة ، وهمما بمنزلة نقطة البداية والنهاية للخط ، يعتبران من الحيثيات العدمية ، بخلاف القوَّة والفعل ، ولا سيما الفعلية؛ فإنه لا يمكن اعتبارها من الأمور العدمية.

٣ - الزمان: تقدَّم أنَّ التدْرُج في شيء لا يتيسر من دون انتطابه على الزمان ، ولهذا اعتبرنا الامتداد المنطبق على الزمان من مقومات الحركة ، بل لكون الزمان والحركة من العوارض التحليلية لل موجودات السَّيَّالَة ، فإنه يمكن عدُّهما وجهين لعملة واحدة.

٤ - المسافة: مسافة الحركة هي القناة التي يجري فيها المتحرَّك ، نظير الشارع بالنسبة إلى السيارة ، وبالتعبير الفلسفِي هي المقولَة التي تقع فيها الحركة ، وقد عَبَرَ

عنها بأنها: الوجود المتصل السيال الذي يجري على الموضوع المتحرك .  
 . . . . . فلون التفاحة مثلاً هو الوجود المتصل السيال الذي يجري عليها ، وهو مسافة  
 الحركة ؛ فإن اللون موجود ممكناً ، وكلّ موجود ممكناً تنتزع منه ماهية ممّا ، أو مقوله  
 ممّا ، وهي هنا مقوله كيف ، لأنّ اللون أحد مصاديقه ، واللون يجري على التفاحة ،  
 فهي في البداية خضراء ثم صفراء ثم حمراء ، وهذه المقوله التي تنتزعها من هذا  
 الوجود المتصل السيال هي مسافة الحركة .

٥- موضوع الحركة ، وهو الشيء المتحرك الذي يتلبس بالحركة .  
والحركة هي: خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدرج ، والقوة أو الامكان: أي مُعرَضي قائم بموضوع هو المادة ، أي: أنَّ إمكان الانسانية في النطفة يمثل كمالاً بالقوة للنطفة التي هي المادة ، وحينما تبدل النطفة وتتحول إلى إنسان بالفعل ، نقول: إن المادة خرَجت من حالة القوة إلى الفعلية .

فالموضوع المتحرك هو المادة التي كانت بالقوة فأصبحت بالفعل ، وعليه فإن موضوع الحركة هو المادة ، لأنه هو الذي تلبس بالحركة.

٦- المحرّك، أو فاعل الحركة في الشيء المتحرك ، والكلام هنا في نقطتين: أولاهما أنَّ المحرّك غير المتحرك ، إذ لو كان المحرّك عين المتحرك للزم من ذلك أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابلًا من جهة واحدة ، وهذا غير ممكِن؛ لأنَّ حيَّة الفاعل حيَّة الوجود ، وحيَّة القبول هي حيَّة الفقدان ، ولا يمكن لشيء واحد أن يكون من جهة واحدة فاقداً وواحداً ، للزوم التناقض ، وهو محال.

نقطة الثانية - إنَّ كُلَّ مُوْجَدٍ مُعْلَوٍ مُحْتَاجٌ إِلَى الْعَلَةِ الْفَاعِلِيَّةِ الْمُفَيِّضَةِ لَهُ، وَبِمَا أَنَّ الْحَرْكَةَ لَيْسَ لَهَا وَجْهٌ مُسْتَقْلٌ عَنْ مَنْشَأِ اِنْتِرَاعِهَا، فَلَيْسَتْ بِحَاجَةٍ إِلَى فَاعِلٍ مُفَيِّضٍ لِلْوَجْدَدِ، أَيْ: إِنَّ الْحَرْكَةَ لَيْسَ لَهَا مَا بِإِذَارَةِ عَيْنِيِّ خَاصَّ زَرَاءٍ وَجَوْدِ الْجُوَهْرِ أَوْ الْعَرْضِ الَّذِي تَنْتَزَعُ مِنْهُ، وَوَجْهُ الْجُوَهْرِ أَوْ الْعَرْضِ هُوَ الْمُحْتَاجُ إِلَى الْعَلَةِ

المانحة للوجود ، ومفهوم الحركة ينزع من كيفية وجوده ، ولا يتعلّق بها جعل تأليفي ، وبعبارة أخرى: إن إيجاد الجوهر أو العرض السّيّال هو بنفسه إيجاد الحركة الجوهرية أو الغَرضية.

واما الفاعل الطبيعي الذي ليس موجوداً ولا معطياً للوجود ، ويعتبر من العلل الاعدادية ، فهو مختص بالظواهر المادية التي تتميّز جمِيعاً بأنَّ لها لوناً من التغيير والتحول والحركة ، ولكن مثل هذا الفاعل لا يمكن أخذه بعين الاعتبار إلَّا للحركات الغَرضية ، وأما الحركة الجوهرية فإنها ليست بحاجة إلى مثل هذا الفاعل ، كما سنبيّن ذلك في بحث قادم.

## (٦٠) حركة الأعراض

### ● مقدمة

إن الحركات التي يعرفها عامة الناس هي الحركات المكانية والوضعية، كالحركة الانتقالية للأرض حول الشمس ، وحركتها الوضعية حول محورها. ولكن الفلاسفة وسعوا مفهوم الحركة ليشمل ألوانًا أخرى من التغيير التدريجي ، واثبتو أنواعين آخرتين للحركة أحدهما: الحركة الكيفية ، كالتغيير التدريجي للحالات والكيفيات النفسية ، وألوان الأجسام وأشكالها ، والأخر: الحركة الكمية ، مثل نمو الشجرة تدريجياً وزيادة مقدارها ، ولأجل ذلك قسموا الحركة العَرَضية إلى أربعة أقسام ، وأما الحركة الجوهرية فقد اختلفوا فيها؛ إذ أنَّ قدماء الفلاسفة لم يجيزوا وجود الحركة في الجوهر ، إلا أنَّ صدر المتألهين تصدّى لتصحيح الحركة الجوهرية ، وأقام على وجودها أدلة متعددة.

وستنقوم هنا بدراسة الأقسام الاربعة للحركة العَرَضية ، ثم ندرس الحركة الجوهرية في بحث مستقل.

### ● الحركة المكانية

الحركة المكانية موقعها مكان الأجسام ، وهي من أوضح الحركات إدراكاً ، فلا تحتاج إلى أدلة لإثباتها.

وقد اعتبر الفلاسفة مقوله (الأين) مسافة للحركة المكانية ، ولكن تقدم أن مقوله (الأين) ليست من المفاهيم الماهوية ، وإنما هي مفهوم إضافي ونسبة ينتزع من نسبة الشيء إلى المكان ، والمكان أيضاً من العوارض التحليلية للأجسام ، وليس له ما يلزمه عيني ؛ فإن مكان أي شيء هو جزء من حجم كلّ العالم المادي ، ويؤخذ بعين الاعتبار مستقلاً ، لا أنّ له وجوداً منحازاً.

وعلى أي حال فالحركة المكانية إما أن تكون إرادية كانتقال الإنسان بارادته من مكان إلى آخر ، وإما أن تكون غير إرادية كالحركات المكانية للأجسام المختلفة . وتنقسم الحركة غير الإرادية إلى الحركة الطبيعية والحركة القسرية ، وال الأولى تظهر بمقتضى طبيعة الشيء ، كسقوط الشيء من الأعلى إلى الأسفل ، والثانية تظهر نتيجة لقوة فاسرة كرمي الكرة إلى الأعلى .

ويلاحظ: أنّ كلّ حركة تكون مستندة إلى الطبيعة ، فالطبيعة هي المبدأ الفاعلي لحركة الأجسام ، وحتى الحركة الإرادية المستندة إلى نفس المُريد هي في الواقع فعل تسخيري لا يصدر من النفس من دون واسطة ، بل إنّ نفس الإنسان أو الحيوان تستخدم فاعلاً طبيعياً لتحريك البدن أو جسم آخر ، إذن الفاعل القريب ومن دون واسطة للحركة الإرادية هو الطبيعة.

### ● الحركة الوضعية

الحركة الوضعية كالحركة المكانية ، ولكن في الحركة المكانية نجدُ الشيء بمجموعه تتغير نسبته إلى المكان ، بينما في الحركة الوضعية نجد أنّ أجزاء الشيء

يحل بعضها محل بعض ، وعليه يمكن إرجاع الحركة الوضعية إلى المكانية ؛ إذ في الحركة الوضعية وان كان مكان كل الجسم لا يتغير ، إلا أن أجزاء الجسم المتحرك يحل بعضها محل البعض الآخر ، فالجزء الواقع في الجهة اليمنى مثلاً يذهب إلى الجهة اليسرى ، أو الجزء الواقع إلى الأعلى يذهب إلى الأسفل .

ويلاحظ أن الحركة الوضعية تنقسم أيضاً إلى إرادية وغير إرادية كالحركة المكانية ، كما أن الكلام حول أن (الوضع) مقوله مناظر لما مر في مقوله (الأين) .

### ● الحركة الكيفية

وهذه الحركة واضحة وبيئنة في الكيف النفياني ؛ لأنها تدرك بالعلم الحضوري الذي لا يقبل الخطأ ، فمثلاً كل واحد متدرك في أعماله أنه يحب شيئاً في بعض الأحيان ثم يستدّ حبه له تدريجياً ، أو تناهيه بحالة غضب شديد ثم تتناقض تدريجياً .

ونظير هذه الحركة يحصل في الكيف المحسوس ، كاللون الأصفر يستدّ صفاره بالتدريج .

وكذا تلاحظ هذه الحركة في الأشكال ، فالخط المستقيم مثلاً قد يتقارب طرفاً فيظهر تدريجياً بصورة المنحنى .

### ● الحركة الكمية.

والحركة في مقوله الكم إنما أن تفرض في الكم المتنصل والعدد ، وإنما في الكم المتنصل ومقدار الجسم المتحرك .

إنما العدد فعلاً على كونه ليس له وجود حقيقي ، فإنه لا معنى للتغير التدريجي فيه ؛ لأن التغير في العدد لا يحصل إلا بواسطة زيادة أو نقصة رقم أو

أرقام ، وتلك الزيادة أو النقيصة تتم بصورة دفعية ، وان كانت في بعض الأحيان تتوقف على مقدمات تدريجية.

وأما الحركة في الكم المتصل ، فاذا فرضت في الخط ، فإنَّ تغيراته تابعة لغيرات السطح ، وتغير السطح تابع لتغير الحجم ، فما دام شيء لم يزد ولم ينقص ، فإنَّ مقدار سطحه وخطوطه لا يزداد ولا ينقص.

وزيادة الحجم إما أن تحصل نتيجة لضم جسم آخر اليه ، أو بواسطة انبساط وامتداد أجزائه ، كما ان نقصان حجم الجسم إما أن يحصل نتيجة لانفصال جزء منه ، وإما بضغط أجزائه.

والغير الذي يتمَّ نتيجة للاتصال والانفصال ، يكون عادةً غيراً دفعياً ، وان كانت مقدماته تتحقق تدريجياً.

واما زيادة ونقصان حجم الجسم نتيجة لتمدد أو ضغط أجزائه ، فهو في الواقع تعبير آخر عن الحركات المكانية والوضعية لجزيئاته وذراته ، فمثلاً عندما يغلي الماء ويتبَّدَّل إلى بخار ، فإنَّ حجمه يزداد ، ولكن هذه الزيادة ليست شيئاً سوى تباعد جزيئات الماء عن بعضها ، وكذا تحول البخار إلى ماء ، والغاز إلى ماء ، فإنه ليس شيئاً سوى تقارب جزيئاته من بعضها.

ومن هنا اعتبروا نمو النبات والحيوان هو المصداق الواضح للحركة الكمية ، وان كان يحصل بضم أجسام أخرى كالماء والمواد الغذائية ، إلا أن لكل واحد منها - حسب الفرض - صورة نوعية واحدة ، يزداد مقدارها تدريجياً.

## (٦١) حركة الجوهر

### مقدمة

إنَّ الفلاسفة القدماء - مئائين وAshraفيين - كانوا يُعدُّون الحركة مخصصة بالأعراض، وأما حركة الجوهر فكانوا يعتبرونها أمراً مستحيلاً، إلا أنَّ الفيلسوف الإسلامي صدر المتألهين تناول هذه المسألة بالبحث، وأصرَّ على وجود الحركة الجوهرية، وأقام لإثباتها أدلةً عديدة، سوف نستعرض منها دليلين.

ويلاحظ: أنَّ المنكرين للحركة في الجوهر يستندون إلى شبهة حاصلها: أنَّ من لرازم بل من مقومات كل حركة وجود المتردك، الذي هو بحسب الاصطلاح (موقع الحركة)، فإذا قلنا: إنَّ الكرة الأرضية تدور حول نفسها وحول الشمس، أو أنَّ التفاحة تتحول من اللون الأخضر إلى الأصفر ثم الأحمر، أو أنَّ فسيل الشجرة أو طفل الحيوان والإنسان ينمو وينضج، فإنه في جميع هذه الموارد توجد ذات ثابتة تتغير صفاتها وحالاتها تدريجياً، فإذا قلنا: إنَّ نفس الذات أيضاً لا ثبات لها، وأنَّ جوهرها يتغير كما تتغير صفاتها وأعراضها، فيلي أي شيء ننسب هذا التغير؟ وبعبارة أخرى: إنَّ الحركة في الجوهر سوف تكون حركة من دون متردك، وهذا غير

معقول.

● دفع شبهة المنكرين للحركة الجوهرية.

إن هذه الشبهة ناشئة من قصور في التحليل الذي قدموه للحركة؛ إذ اعتبرها بعضهم من الأعراض الخارجية، ولهذا رأوا من الضروري أن يوجد لها موضوع وهو موضوع عيني مستقل، يبقى ثابتاً خالداً للحركة، وينسب التغيير والحركة إليه بوصفها عرضاً وصفة له.

ولكن الصحيح: أن الحركة ليست سلسلة موجودات الجوهر والعرض، ولن يست هي عرضاً كسائر الأعراض.

أو بعبارة أخرى: إن مفهوم الحركة ليس من قبيل المفاهيم الماهوية، وإنما هو من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، أي: أنها من العوارض التحليلية للوجود، ولن يست من الأعراض الخارجية للموجودات، ومثل هذا المفهوم لا يحتاج إلى موضوع بالمعنى الذي يتم إثباته للأعراض، ويمكننا اعتبار منشأ انتزاعه الذي هو نفس الوجود الجوهرى أو العرضي. السؤال موضوعاً له بالمعنى الذي ينسب فيه الموضوع إلى العوارض التحليلية، أي: ذلك الموضوع الذي يكون وجوده الخارجية عين العارض، ويستحيل إنفاكاً كهما إلا في ظرف تحليل الذهن.

والحال فإن الحركة والثبات هما من الصفات التحليلية للوجود السريرى والثابت، فكما أن وصف الثبات ليس عرضاً يعرض الموجود في الخارج بحيث يكون ذلك الموجود متصفاً بعدم الثبات إذا قطعنا النظر عن عروضه، فكذا وصف الحركة؛ فإنه ليس عرضاً خارجياً يعرض وجوداً معيناً بحيث يكون متصفاً بالثبات وعدم الحركة إذا صرفاً النظر عن عروضه، ونحسب التعبير الاصطلاحي: إن العوارض التحليلية ليست بحاجة إلى موضوع مستقل، وإنما يكون وجودها عين

وجود معروضها.

وتجدر الاشارة هنا إلى أنه بناءً على القول بأصلية الوجود، لا بد من نسبة الحركة إلى الوجود بوصفها من (العوارض التحليلية) له، وتصبح نسبتها إلى ماهية الجوهر أو العرض نسبةً بالعرض.

### ● من أدلة الحركة الجوهرية

الدليل الأول - وهو يتكون من مقدمتين:

أولاًهما - أن وجود العرض ليس مستقلاً عن وجود الجوهر، بل هو في الواقع من شؤون وجود الجوهر.

والثانية - أنَّ كُلَّ تغيير يطرأ على شؤون أحد الموجودات، يعتبر تغييراً لذلك الموجود، وعلامة على تغيره الذاتي.

والنتيجة: أن حركة الأعراض تكون علامة على تغيير الوجود الجوهرى.

ونصيارة أخرى: أنَّ لـكُلَّ موجود جسماني وجوداً واحداً متشخصاً بذاته، وأعراض كلّ موجود إنما هي تجلّيات واسعة لوجوده، بحيث يمكن عدّها علاماتٍ على تشخصه، وبناءً عليه يصبح تغييراً هذه العلامات علامة على تغيير صاحب العلامة، واذن فحركة الأعراض تكون علامة على حركة الوجود الجوهرى.

الدليل الثاني - هو الدليل الذي يستند على معرفة حقيقة الزمان وأنه بعد سؤال

ومتصّرّم من أبعاد الموجودات المادّية، وهو يتّألف من مقدمتين أيضًا:

الأولى - إنَّ كُلَّ موجود مادّي متّصف بالزمان، ولو بعده زمانى.

والثانية - كُلَّ موجود يتميّز بعده زمانى يكون تدريجياً الوجود.

والنتيجة: أنَّ وجود الجوهر المادّي تدريجياً، أي: أنه متّحرك.

وبيان المقدمة الأولى: أنَّ الزمان امتداد متّصرّم للموجودات الجسمانية،

وليس ظرفاً مستقلاً تحتله الأجسام ، ولو لم يكن للظواهر المادية مثل هذا الامتداد المتصرّم ، لما أمكن قياسها بالمقاييس الزمانية كالساعة واليوم والشهر والسنة ، كما أنها لو لم تكن ذات امتداد مكاني ، لما كانت قابلة للقياس بمقاييس الطول والسطح والحجم ، وأساساً فإن قياس كلّ شيء بمقاييس خاص علامة على السنخية بينهما ، ولهذا لا يمكن معرفة وزن الشيء بمقاييس الطول ، ولا معرفة طول الشيء بمقاييس الوزن ، وهذا هو السبب في أنَّ المجردات التامة ليس لها عمر زماني ، وذلك لأنَّ وجودها الثابت ليس له سنخية مع الامتداد المتصرّم والمتجدد للزمان.

وأمّا المقدمة الثانية في بيانها: أنَّ الزمان أمرٌ متصرّم ، وأجزاؤه التي هي بالفقرة توجد بصورة متعاقبة ، فيما لم يمض منه جزء ، لا يتحقق الجزء الآخر ، وفي الوقت نفسه فإن لمجموع أجزائه التي هي بالفقرة وجوداً واحداً ، وبالالتفات إلى حقيقة الزمان ، نعرف أنَّ كلّ موجود يتمتع في ذاته بمثلي هذا الامتداد ، فإن وجوده يكون تدريجياً الحصول ، وتُصبح له أجزاء ممتدة على بساط الزمان.

ونتيجة هاتين المقدمتين: أنَّ وجود الجوهر الجسماني وجود تدريجي متجدد ، وهذا هو معنى الحركة في الجوهر.



الفصل السابع  
معرفة الله

## ٦٢) طريق معرفة الله

### ● مقدمة

إن المعنى الذي يفهمه عامة الناس من سمعاهم كلمة (الله) ، هو: ذلك المرجود الذي خلق العالم ، وقد يفهمون معانٍ أخرى ، من قبيل الرب والمعبد ، أي: الجدير بأن يُعبد.

ونظراً لكون هذه المفاهيم منتزعـة من مقام الفعل الالهي (الخلق) ومن أفعال المخلوقين (العبادة) ، فقد حاول الفلاسفة أن يطـرحـوا مفهـومـاً يـحكـيـ عنـ الذـاتـ الـالـهـيـةـ ، دونـ الأـخـذـ بـنـظـرـ الـاعـتـبـارـ أـفـعـالـ أـوـ أـفـعـالـ مـخـلـوقـاتـهـ ، فـاخـتـارـواـ لـذـلـكـ مـفـهـومـ (واجـبـ الـوـجـودـ) ، وـمـعـنـاهـ الـذـيـ يـكـونـ وـجـودـهـ ضـرـورـيـاـ وـيـرـفـضـ الزـوـالـ إـطـلـاقـاـ.

ولـكـنـ يـلـاحـظـ أـنـ هـذـهـ مـفـهـومـ مـفـهـومـ كـلـيـ ، وـهـوـ صـالـحـ ذـاتـاـ لـلـاـنـطـبـاقـ عـلـىـ مـصـادـيقـ مـتـعـدـدـةـ ، وـلـهـذـاـ لـابـدـ مـنـ اـعـتـبـارـ اـسـمـ (الـلـهـ)ـ أـفـضـلـ الـاسـمــ ، لـأـنـهـ اـسـمـ خـاصـ وـعـلـمـ بـشـرـيـ لـهـ ذـيـهـ.

ولـمـعـرـفـةـ مـعـنـىـ الـاسـمـ الـخـاصـ ، لـابـدـ مـنـ مـعـرـفـةـ (شـخـصـ الـمـسـمـيـ)ـ ، وـهـذـهـ الـمـعـرـفـةـ تـحـصـلـ فـيـ نـطـاقـ الـمـحـسـوـسـاتـ بـوـاسـطـةـ الـاـدـرـاكـ الـحـسـيـ ، وـأـمـاـ فـيـ مـجـالـ غـيـرـ الـمـحـسـوـسـاتـ ، فـإـنـ حـصـولـهـاـ يـنـحـصـرـ بـالـعـلـمـ الـحـضـورـيـ ، الـذـيـ يـنـحـصـرـ إـثـبـاتـهـ

بالدراسات الفلسفية - وأن كان هذه العلم نفسه لا يتم الظفر به عن طريق الدراسات الفلسفية - ولما كان كلّ ما يتم الحصول عليه عن طريق النشاط العقلي والبرهان الفلسفي ، يكون من المفاهيم الكلية العقلية ، فهذا يكشف عن وجّه اختيار الحكماء الإلهيين لكلمة (واجب الوجود) للتعبير عن هذا المفهوم.

### ● علم معرفة الله و موضوعه.

إن علم معرفة الله هو أكثر العلوم الفلسفية قيمة ؛ لأن التكامل الحقيقي للإنسان لا يحصل إلا في ظل التقرب إلى الله ، ومن البدئي توقف هذا التقرب على معرفة الله سبحانه.

وصحّيحة أن إثبات موضوع أي علم لا يُعد من مسائل ذلك العلم ، وإنما يتم إثباته في علم آخر متقدم عليه رتبة ، إلا أنهم أحياناً يدرّسون وجود موضوع العلم في مقدمته ، بوصفه واحداً من مبادئه ، ومن جملة ذلك بحثهم عن وجود الله تعالى في نفس العلم الالهي ومعرفة الربوبية.

و قبل البحث في الاستدلال على وجود الله لا بد من الاشارة إلى نقطتين: إحداهما: أن بعض العلماء قالوا: إن معرفة الله فطرية ، وهي ليست بحاجة إلى أي استدلال فلسفـي.

والثانية: ما صرّح به بعض الفلاسفة من أنه ليس صحيحاً إقامة البرهان على وجود الله تعالى.

فلا بد من التعرض لهاتين النقطتين قبل الدخول في صميم الموضوع.

### ● فطرية معرفة الله

إن كلمة (الفطري) تستعمل في المجال الذي يكون فيه الشيء مقتضى

الفطرة، أي: كيفية خلق المزجود، ومن هنا فإن للأمور الفطرية ميزتين: إحداهما: أنها ليست بحاجة إلى التعليم والتعلم، والأخرى: أنها ليست قابلة للتغيير ولا للتبدل، ويمكن إضافة ميزة ثالثة، وهي: أن فطريات كل نوع من الموجودات تتوفّر في جميع أفراد ذلك النوع، وإن كانت قابلة للضعف والشدة، والأمور الفطرية في الإنسان على قسمين: أولهما: المعرفات التي هي من لوازم وجود الإنسان.

والثاني - الميول والرغبات التي هي مقتضى كيفية خلق الإنسان. وفي ما يخص الله تعالى ، تارة يقال: إنَّ معرفة الله أمر فطري ، ويراد بذلك القسم الأول ، وأخرى يقال: إنَّ البحث عن الله وعبادته من مقتضى فطرة الإنسان ، فيراد بذلك القسم الثاني ، ويبحثنا هنا يدور حول معرفة الله. والمقصود من معرفة الله الفطرية إما أن يكون العلم الحضوري الذي توجد مرتبة منه لدى جميع الناس ؛ فقد مَر علينا أنَّ للمعلول الذي يتميَّز بمرتبة من التجدد درجة من العلم الحضوري بالعلة التي تمنحه الوجود ، وان كان هذا العلم ضعيفاً ونضئاً واع ، إلا أنه يمكن تقويته بتكامل الفتن وتركيز الثبات القلب إلى الساحة الالهية بواسطة العبادات والأعمال الصالحة ، حتى تصل المعرفة لدى أولياء الله لمرتبة من الوضوح يرون معها الله أظهر من كُل شيء ، كما جاء في دعاء عرفة: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك ، حتى يكون هو المظهر لك».

وأماً أن يكون المقصود من معرفة الله الفطرية هو: العلم الحصولي ، والعلوم الحصولية الفطرية إماً أن تكون من البدويّات الأولى التي تنسب إلى فطرة العقل ، وإماً أن تكون من البدويّات الثانوية المعروفة في المنطق باسم (الفطريات) ، وتعمّم أحياناً لتشمل النظريات القريبة إلى البدويّات ؛ من جهة أنَّ كلَّ واحدٍ من الناس

يستطيع أن يدركها بما منحه الله من عقل ، دون أن يحتاج إلى براهين فنية معقدة ، فإن الأفراد الأذكياء يتمكنون من الإلماع بوجود الله تعالى باستدلالات بسيطة.

### ● إمكان الاستدلال البرهاني على وجود الله

أيمكن إقامة البرهان العقلي على وجود الله تعالى أم لا؟

والجواب: لا شك في أنَّ العلم الحصولي بالله تعالى بواسطة البرهان العقلي والفلسفي أمرٌ ممكِن ، ولكنَّ الفلاسفة والمنطقيين يقتصرُون على كلمة (البرهان) أحياناً على (البرهان اللَّمِي) ، وعليه فعلَّ مقصود القائلين بأنَّ إقامة البرهان على وجود الله تعالى ليس صحيحاً ، هو: أنه لا يوجد برهان لِمِيَّ على هذا الموضوع؛ لأنَّ هذا البرهان لا يقام على شيء ، إلَّا إذا كانت له علَّة معلومة ، والشاهد على هذا قول ابن سينا في الشفاء: (ولا برهان عليه؛ لأنَّه لا علَّة له).

ولعلَّ المقصود من نفي البرهان على وجود الله هو: أنه ليس هناك برهان يستطيع إيصالنا إلى الوجود العيني والشخصي للله تعالى ، وغاية ما يتم الحصول عليه من البراهين هو عناوين كلية ، من قبيل (واجب الوجود) و(علَّة العلل) ، وقد أشرنا في المقدمة إلى أنَّ المعرفة الشخصية للمجردات لا يمكن الحصول عليها إلَّا عن طريق العلم الحضوري.

### ● البرهان اللَّمِي والإِنْتِي

إذا كان البرهان اللَّمِي لا يقام على وجود الله تعالى ، فلماذا يعتبر بعض براهين هذه المسألة لِمِيَّا؟ ثمَّ ألا يلحق عدم كون البرهان لِمِيَّا ضرراً بقيمتِه؟

والجواب: أنا إذا عرَّفنا البرهان اللَّمِي بأنه: (ما يكون الحَدَّ الأُوْسَط في علَّة لاتصاف موضوع النتيجة بمحمولها ، سواءً أكان علَّة لنفس المحمول أيضاً أم لا ،

وسواء أكان علة خارجية وحقيقية ، أم علة تحليلية وعقلية ) ، فإن إقامته لن تكون ممكناً في سياق المباحث الفلسفية فقط ، بل تتيسر إقامته حتى على وجود الله تعالى ؛ إذ على هذا التعريف إذا كان الحد الأوسط للبرهان مفهوماً من قبيل الإمكان والفقر الوجودي ، فإنه يمكن بعد هذا البرهان لميأً ، لأنه خسب تعبير الفلسفة: إن علة احتياج المعلول إلى العلة هي الإمكان الماهوي أو الفقر الوجودي ) ، إذن فإنّيات واجب الوجود للمكتنات قد تم بواسطة شيء يُعتبر بحسب التحليل العقلي علة احتياجها إلى واجب الوجود .

والحاصل: أن ذات واجب الوجود وإن لم تكن معلولة لأية علة ، إلا أن انصاف المكتنات بأنّ لها واجب الوجود ، هو معلول بالإمكان الماهوي أو الفقر الوجودي فيها .

واما إذا اشترط أحد في البرهان اللامي أن يكون الحد الأوسط علة خارجية وحقيقية ، فإنه ليس فقط لا يمكن الظفر بهذا البرهان في مورد واجب الوجود ، بل لا يمكن الظفر به في أكثر المسائل الفلسفية .

وعلى أي حال فإن البراهين الفلسفية التي تقام على أساس التلازم العقلي بين حدود البرهان ، تكون ممتعة بالقيمة العلمية ، سواء سُمّي أحدهما بالبرهان اللامي أو سُمّي بالبرهان الإثني ، فتسميتها بالبرهان الإثني لا تُلحق أي ضرر بقيمتها .

## (٦٣) إثبات واجب الوجود

● **مقدمة** يمكن تقسيم الأدلة التي أقيمت لإثبات وجود الله تعالى على ثلاث فئات:

**الفئة الأولى:** الأدلة المستندة إلى مشاهدة الآثار والأيات الالهية في العالم، مثل ذليل النظام والعنابة، الذي ينطلق من وجود الترابط والتناسب بين الظواهر الكونية، ليكشف الهدفية والتدبیر الحكيم، وينتهي إلى إثبات وجود المنظم الحكيم والمدبر لهذا العالم.

وهذه الأدلة مع وضوحاها، لا تقنع جميع الشبهات، وإنما تفوم بنا يقظة الفطرة، وتحويل المعرفة الفطرية إلى مجال الوعي.

**الفئة الثانية:** الأدلة التي ثبت وجود الخالق غير المحتاج، عن طريق احتياج العالم، مثل (برهان الحدوث) الذي يثبت الاحتياج الذاتي للظواهر عن طريق كونها مسبوقة بالعدم، ثم يستعين بإبطال الدور والتسلسل لإثبات الخالق غير المحتاج، أو (برهان الحركة)، الذي يثبت وجود الله بوصفه الموجد الأول للحركة في العالم، عن طريق احتياج الحركة إلى المخرّك، واستحالة تسلسل المخرّكين إلى ما لا نهاية.

وهذه الأدلة تحتاج إلى مقدمات حسية وتجريبية.

الفئة الثالثة: الأدلة الفلسفية الخالصة التي تتكون من مقدمات عقلية محضة ، مثل برهان الامكان وبرهان الصديقين.

وتختص هذه الفئة من الأدلة بالميزات التالية:

أولاً - أنها ليست بحاجة إلى المقدمات الحسية والتجريبية.

ثانياً - أنها ليست عرضة للشبهات التي تكتنف سائر الأدلة ؛ أي: أنها تتمتع بقيمة منطقية أعظم.

ثالثاً - أن مقدمات هذه الأدلة تحتاج إليها في سائر الاستدلالات أيضاً ، فمثلاً عند إثبات المنظم والمدبر الحكيم ، أو المحدث ، أو المحرّك الأول ؛ فانه لا بد من الاستعانة بمقدمات قد استفید منها في براهين الفئة الثالثة ، لإثبات عدم احتياجه الذاتي ، وكونه واجب الوجود.

ويلاحظ: أن براهين هذه الفئة الثالثة ، إنما تثبت متوجداً واجب الوجود فحسب ، وأما إثبات كونه ذات علم وقدرة وحكمة ، وحتى كونه ليس جسماً ومتغيراً للعالم المادي ، فإنه يحتاج إلى براهين أخرى.

وستذكر هنا بعض براهين هذه الفئة ، ونبأ بإثبات واجب الوجود ، ثم نعرّج

على بيان صفاتاته.

### ● البرهان الأول:

وهو (برهان الامكان) ، وهو يتألف من أربع مقدمات:

ال الأولى - أن ممكناً الوجود ، هو: ما لا يتمتع ذاتاً بضرورة الوجود ، أي: أن العقل حينما يأخذ ماهيته بنظر الاعتبار ، يراها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم .  
وهذه المقدمة بديهية لا تحتاج إلى إثبات ؛ لأن محملها يتم الحصول عليه

من تحليل مفهوم الموضوع ، ففرض كونه ممكناً الوجود ، هو بعينه فرض أنه لا يتمتع بضرورة الوجود.

الثانية - أنَّ الموجود إماً أن يكون ذاتاً واجباً الوجود ، أي: أنه بذاته يتمتع بضرورة الوجود ، وإماً أن يكون ممكناً الوجود ، وهذا لا يتحقق إلا إذا كانت هناك علة (توجيهه) وتصل وجوده إلى حدِّ الضرورة ، فيصبح بشكل لا يكمن له إمكان العدم ، وهذه المقدمة يقينية أيضاً ، لا يرقى إليها الشك.

الثالثة - عندما لا تكون صفة الضرورة مقتضى ذات موجود ، فإنها لا بد أن تصل إليه من قبل موجود آخر ، أي: أنَّ العلة التامة تجعل وجود المعلول (ضروريًّا بالغير).

وهذه المقدمة بديهية أيضاً؛ لأنَّ أي صفة لا تخرج عن إحدى حالتين: إما بالذات أو بالغير.

الرابعة - إنَّ الدور والتسلسل مستحيل.

وياتضاح هذه المقدمات ، يمكن بيان برهان الامكان بهذه الصورة: إن موجودات العالم جمِيعاً توجد بصفة الضرورة بالغير؛ لأنها من ناحية ممكناً الوجود لا تتمتع ذاتاً بصفة الضرورة (المقدمة الأولى) ، ومن ناحية أخرى فإنَّ أيَّ موجود لا يتحقق من دون صفة الضرورة (المقدمة الثانية) ، إذن لا بد أن تكون متمتعة بصفة الضرورة بالغير ، وإن يكون وجود كلَّ واحد منها قد تمَّ (إيجابه) بواسطة علة (المقدمة الثالثة).

والآن لو فرضنا أنَّ وجودها يغدو ضروريًّا بواسطة بعضها ، لزم من ذلك الدور في العلل ، ولو فرضنا أنَّ سلسلة العلل تمتَّ إلى ما لا نهاية ، لزم من ذلك التسلسل في العلل ، وكلَّ من هذين الأمرين باطل ومستحيل (المقدمة الرابعة) ، إذن لا بد من التسليم بأنَّ على رأس سلسلة العلل موجوداً تكون ضرورة الوجود ثابتة له

بذاته، وهو (واجب الوجود).

● البرهان الثاني: يمكن أن نجزئه إلى ثلاثة أقسام، هي:

النحو الأولي - وهو يتكون من ثلاثة مقدمات بحسب المطلوب، وهي:

النحو الأولي - أن موجودات هذا العالم ممكنة الوجود، فهي بذاتها لا تقتضي الوجود؛ إذ لو كان واحد منها واجب الوجود، لتم إثبات المطلوب.

النحو الثاني - كل ممكناً للوجود يحتاج لكي يوجد إلى علة تمنحه الوجود، وهذه المقدمة عبارة أخرى عن احتياج كل معلوم إلى العلة الفاعلية.

النحو الثالث - إن الدور والتسلسل في العلل مستحيل.

ويملاحظة هذه المقدمات يمكن بيان البرهان الثاني بهذه الصورة:

إن كل واحد من موجودات هذا العالم - التي هي ممكنة الوجود بحسب الفرض - بحاجة إلى العلة الفاعلية، ولما كان من المستحيل امتداد العلل إلى ما لا نهاية، ولا يمكن أيضاً أن يكون بينها دور، فلابد إذن أن تنتهي سلسلة العلل من ناحية البدء إلى علة ليست محتاجة إلى علة، وهي التي نسميها واجب الوجود.

وقد تعرّض ابن شهينا لهذا البرهان في (الاشارات والتنبيهات) واعتبره أحكم البراهين، وسمّاه (برهان الصدّيقين).

ويمتاز هذا البرهان بأنه لا يحتاج إلى دراسة صفات المخلوقات أو ثبات الحدوث والحركة وسائر الصفات لها، بل لا يحتاج حتى إلى إثبات وجود المخلوقات؛ لأن مقدمته الأولى قد ذكرت بصورة الفرض والترديد.

وفي هذين البرهانين يكون الاعتماد على إمكان الموجودات، وهو صفة عقلية لــ الماهيتها، وعن طريق هذه الصفة يتم إثبات احتياجها إلى واجب الوجود، ولكن يجعل الماهية والأمكان الماهوي هو محور البحث، لا يتناسب مع

القول بأصلية الوجود ، ولهذا فإنّ صدر المتألهين أقام برهاناً آخر ينفرد بمزاياً مختصة به ، وسمّاه بـ(برهان الصّدّيقين) ، واعتبر برهان ابن سينا (شبيهاً ببرهان الصّدّيقين).

### ● البرهان الثالث:

وهو لصدر المتألهين ، وقد أقامه على أصول الحكم المتعالية ، وله صور مختلفة أحكمها هو ببيانه نفسه ، ويتألف من ثلاث مقدمات:

الاولى - أصلية الوجود واعتبارية الماهية ، وقد تمّ اثباتها سابقاً.

الثانية - كون الوجود ذا مراتب ، وأنّ بين العلة والمعلول تشكيكاً خاصّاً ، بنحو لا يكون لوجود المعلول استقلال عن وجود علته التي تفليس عليه الوجود.

الثالثة - ان ملاك احتياج المعلول إلى العلة هو كون وجوده رابطاً وتعلقياً بالنسبة إلى العلة ، وبعبارة أخرى: ضعف مرتبة وجوده ، فما دام هناك أقل ضعف في موجود مَا فإنه يكون بالضرورة معلولاً ومحاجأ إلى موجود أعلى منه ، وليس له أي لون من ألوان الاستقلال عنه.

وبملاحظة هذه المقدمات ، يمكن صياغة برهان الصّدّيقين على أساس منهج صدر المتألهين بهذه الصورة:

إنّ مراتب الوجود - باستثناء أعلى مراتبه التي تتميز بالكمال الالهائي وعدم الاحتياج والاستقلال المطلق - هي عين الربط والتعلق ، ولو لم تكن تلك المرتبة العليا متحققة ، فإن سائر المراتب لا تتحقق أبداً؛ لأنّه يلزم من فرض تتحقق سائر المراتب من دون تتحقق المرتبة العليا أن تكون المراتب المذكورة مستقلة وغير محتاجة إليها ، رغم أنّ حيّة وجودها هي عين الربط والفقر والاحتياج.

وهذا البرهان أفضل من برهان ابن سينا من عدة جهات:

الاولى - أنه يعتمد على مفاهيم وجودية ، ولم يرد فيه ذكر للماهية والإمكان

الماهوي ، فهو أكثر انسجاماً مع القول بتأصلة الوجود.

الثانية - أنه لا يحتاج إلى إبطال الدور والتسلسل ، وإنما هو يصبح برهاناً أيضاً على بطلان التسلسل في العلل المادية.

الثالثة - يمكن الاستعانة بهذا البرهان لإثبات الوجدة ، بل وسائر الصفات الكمالية لله تعالى أيضاً ، كما ستأتي الإشارة إليه.

## • (٦٤) التوحيد

### ● معاني التوحيد

إنَّ لِتَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى اصْطِلَاحَاتٍ مُّتَنَوِّعَةٍ فِي الْفَلْسَفَةِ وَالْكَلَامِ وَالْعِرْفَانِ، وَأَهْمَّ اصْطِلَاحَاتِ الْفَلْسَفَةِ لِهَذِهِ الْكَلْمَةِ، هِيَ:

- ١ - التوحيد في وجوب الوجود، أي: أنه ليس هناك موجود واجب الوجود بالذات، إِلَّا الْذَّاتُ الْإِلَهِيَّةُ الْمَقْدَسَةُ.
- ٢ - التوحيد بمعنى البساطة وعدم التركيب، وله ثلاثة معانٍ فرعية:
  - أ - عدم التركيب من أجزاء بالفعل.
  - ب - عدم التركيب من أجزاء بالفقرة.
  - ج - عدم التركيب من الماهية والوجود.
- ٣ - التوحيد بمعنى نفي مغایرة الصفات للذات، أي: أنَّ الصَّفَاتَ الَّتِي تُنْسَبُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لَيْسَ مِثْلُ صَفَاتِ الْمَادِيَّاتِ كَيْ تَتَحَقَّقَ مِثْلُ الْأَعْرَاضِ، وَتَكُونُ (زائدة على الذات)، وَأَنَّمَا مَصْدَاقَهَا جَمِيعاً نَفْسُ الْذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ الْمَقْدَسَةِ، وَكُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا هِيَ عِنْ الْأُخْرَى وَعِنِّ الْذَّاتِ.
- ٤ - التوحيد في الخالقية والربوبية، أي: إنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَيْسَ لَهُ شَرِيكٌ فِي خَلْقِ

العالم وتدبره.

٥- التوحيد في الفاعلية الحقيقة ، أي: أن كل تأثير يصدر من أي فاعل ، فهو يستند بالتالي إلى الله تعالى ، وليس هناك فاعل له الاستقلال في التأثير (لا مؤثر في الوجود إلا الله).

### • التوحيد في وجوب الوجود.

أقام الحكماء الإلهيون أدلة متعددة لإثبات وحدة ذات واجب الوجود ، اقتنها الدليل المستفاد من برهان الصديقين بصياغة صدر المتألهين له ، وبيانه:

هناك مرتبة للوجود لا يمكن أن يكون هناك أكمل منها ، أي: إنها تتمتع بالكمال الالاّهائي ، ومثل هذا المموجود لا يقبل التعدد ، وبالاصطلاح يتميز بـ (الوحدة الحقة) ، والنتيجة هي: أن وجود الله تعالى ليس قابلاً للتعدد.

والمقدمة الأولى لهذا البرهان هي في الواقع نفس نتيجة برهان الصديقين ؛ لأننا قد حصلنا من البرهان المذكور على أن سلسلة مراتب الوجود لا بد أن تنتهي إلى مرتبة تعد الأعلى والأكمل ، ولا يجد الضييف والنقص طريقاً إليها ، أي أن الكمال الالاّهافي ثابت لها.

وأما المقدمة الثانية ، فإنها تتضح بأدنى تأمل ؛ إذ لو افترضنا أن مثل هذا المموجود قد تعدد ، فلازم ذلك أن يفقد كل واحد منها كمالات العينية للآخر ، وهذا يعني: أن كمالات كل منها محدودة ومتناهية ، مع أنه قد تم - حسب المقدمة الأولى - إثبات أن كمالات ذات واجب الوجود غير متناهية.

### • نفي الأجزاء بالفعل

إذا افترضنا أن الذات الإلهية مركبة من أجزاء موجودة بالفعل ، فاما أن تكون

جميع الأجزاء المفروضة واجبة الوجود ، وإنما أن يكون بعضها في الأقل ممكن الوجود.

فإن كانت بأجمعها واجبة الوجود ، وكل واحد منها ليس محتاجاً إلى الآخر ، فإن هذا يعود إلى فرض تعدد واجب الوجود الذي تم إبطاله في البحث السابق ، وإن فرضنا أن بعضها محتاج إلى البعض الآخر ، فإن ذلك لا ينسجم مع فرض كونها واجبة الوجود ، وإن فرضنا أن أحداً منها ليس بحاجة إلى الأجزاء الأخرى ، فإن واجب الوجود هو ذلك الموجود غير المحتاج ، والتركيب المفروض ليس له واقع بوصفه تركيباً من أجزاء حقيقة ؛ لأن كل مركب حقيقي يكون محتاجاً إلى أجزائه.

وإذا فرضنا أن بعض أجزائه ممكن الوجود ، فلا بد أن يكون هذا الجزء الممكن الوجود المفروض معلولاً ، فإذا فرضنا أنه معلول للجزء الآخر ، إذن يعلم أن الجزء الآخر هو في الواقع واجب الوجود وله وجود مستقل ، فيكون فرض التركيب الحقيقي بينهما غير صحيح ، وإذا فرضنا أن الجزء الممكن الوجود معلول لواجب وجود آخر ، فلازم ذلك التعدد في واجب الوجود ، وقد ثبت بطلانه.

فالحاصل: أن فرض تركيب ذات واجب الوجود من أجزاء بالفعل هو فرض غير صحيح إطلاقاً.

## ● نفي الأجزاء بالقوة والمكان والزمان.

المقصود من وجود أجزاء بالقوة لوجود ما ، هو: أنه بالفعل له وجود واحد متصل ، وليس لأي جزء من أجزائه فعلية وشخص وحدة معين ، إلا أنه يمكن عقلاً تحليلها وتفكيكها عن بعضها ، وعندما يتم هذا التفكيك يتحول الموجود الواحد إلى عدة موجودات ، لكل واحد منها شخص وحدة معين.

والأجزاء بالقوة إن كانت قابلة للاجتماع ، فمعنى ذلك: أن الموجود المركب

منها له امتدادات مكانية (طول وعرض وسمك)، وإن لم تكن قابلة للجتماع، وكلّ واحد منها يوجد عند انعدام الآخر، فمعنى ذلك أنّ له امتداداً زمانياً، وكلا هذين النوعين من الامتداد يختص بالأجسام كما تبيّن ذلك في محله: إذن نفي الأجزاء بالقوّة هو في الواقع نفي للجسمية عن الله تعالى، ولازم ذلك نفي المكان والزمان عنه.

وهناك دليلان على نفي الأجزاء بالقوّة عن ذات واجب الوجود، وهما:

اولاً - ما أشرنا إليه قبلاً من أنّ الموجود الذي له أجزاء بالقوّة يكون قابلاً للتقسيم عقلاً إلى عدة موجودات أخرى، ومن ثمّ يصبح قابلاً للفناء والزوال، بينما وجود واجب الوجود ضروري وغير قابل للزوال.

وثانياً - أنّ الأجزاء بالقوّة لكلّ موجود تكون من سبب ذلك الموجود، فمثلاً أجزاء الخط والسطح والحجم، تكون من جنسها، وعليه فإذا فرضنا أنّ لواجب الوجود أجزاء بالقوّة، وهي ممكّنة الوجود، لزم من ذلك أن لا تكون الأجزاء مساندة للكلّ، وإذا فرضنا أن الأجزاء المفروضة واجبة الوجود أيضاً، فلازم ذلك أمران، كلاهما باطل:

أولهما - أن يصبح تعدد واجب الوجود أمراً ممكناً.

وثانيهما - أن يكون هذا العدد من واجب الوجود - الذي تتحقّق نتيجةً للفكير وال التقسيم - غير موجود بالفعل، أي: أنّ وجوده ليس ضروريّاً، بينما وجود واجب الوجود ضروريّ، ولا يمكن أن ينعدم في أي زمان.

### ● نفي الأجزاء التحليلية

عقد الحكماء الإلهيون بحثاً بعنوان (نفي الماهية عن واجب الوجود)، وأثبتوه بعدة أدلة، ثم استفادوا منه في المسائل المختلفة لمعرفة الله، وأيسر الأدلة

التي أقاموها لإثبات ذلك: أنَّ حقيقة الماهية هي حقيقة عدم الإياء عن الوجود والعدم ، وهذه الحقيقة لا تجد طريقاً إلى الذات الالهية المقدسة.

وبعبارة أخرى: إنَّ الماهية والإمكان توأمان ، فكما أنَّ الامكان لا سبيل له إلى الذات الإلهية ، كذلك الماهية.

ويمكن بيان هذا الموضوع بصورة أخرى على اصول الحكم المتعالية بحيث تترتب عليه نتائج أرفع وأهم ، وذلك بأن نقول: إنَّ الماهية أساساً أمر منزع من حدود الوجود المحدود ، وهي - كما ذكرنا من قبل - قالب مفهومي ينطبق على الموجودات المحدودة ، ولما كان وجود الله تعالى منزهاً عن كلَّ لونٍ من ألوان المحدودية ، فلا يمكن إذن أن تترتب منه آية ماهية.

وبعبارة أخرى: إنَّ العقل يستطيع أن يحلل الموجودات المحدودة فحسب إلى حبيتين ، هما: الماهية والوجود (كلَّ ممكِن هو زوج تركيبي من ماهية وجود) ، أمَّا وجود الله تعالى ، فهو وجود صرف ، لا يستطيع العقل أن ينسب إليه آية ماهية.

وبهذه الطريقة يتم إثبات البساطة بمعنى أدقَّ الله تعالى ، ولازم ذلك نفي كلَّ ألوان التركيب عنه ، حتى التركيب من الأجزاء التحليلية العقلية.

ومن النتائج المترتبة على البساطة بمعنى الصرافة وعدم تناهي وجود الله تعالى: انه لا يمكن سلب أي كمال عنه.

وبعبارة أخرى: إنَّ جميع الصفات الكمالية ثابتة لذات واجب الوجود ، دون أن تعتبر أموراً زائدة على الذات ، ومن ثَمَّ يتم أيضاً إثبات التوحيد الصفاتي.

## ٦٥) التوحيد الأفعالي

### • مقدمة:

أوضحنا في البحث الماضي التوحيد بمعنى نفي الشريك في وجوب الوجود، وبمعنى نفي الكثرة في أعماق ذات واجب الوجود أيضاً، وأشارنا إلى نفي مغایرة الصفات للذات الإلهية. إلا أن الشرك الذي كان ولا يزال شائعاً هو الشرك في الخالقية وتدبير العالم، والبحث السابق غير كافٍ لإبطاله؛ إذ قد يعتقد شخص بالتوحيد بالمعنى المتقدم، فيؤمن بأنَّ واجب الوجود واحد، لكنه أوجد مخلوقاً واحداً أو أكثر وأوكل إليه سائر الأمور، وعندئذ لا يكون له تأثير في خلق سائر المخلوقات وتدبير أمورها؛ لأنَّ هذه الأمور تستند إلى موجودات غير واجبة الوجود، تستقلُّ في تدبيرها عن الله تعالى، ولذا نجد من الضروري دراسة التوحيد في الخالقية والربوبية بشكل مسيقى.

### • التوحيد في الخالقية والربوبية

استدل الفلاسفة السابقون لاثبات التوحيد في الخالقية ونفي الشريك لله

تعالى في خلق العالم وإدارته ، بأنَّ عملية الخلق ليست منحصرة في الخلق المباشر وبلا واسطة ، وإنَّ الله الذي خلق أُولَئِكَ مخلوق بِنَحْوِي مباشر ودون واسطة ، قد خلق أفعاله ومخلوقاته بالواسطة ، وبصياغة فلسفية يمكن القول: إنَّ عَلَةَ الْعَلَةِ عَلَةً أَيْضًا ، ومعلول المعلول معلول.

وفي الواقع إنَّ إضافة هذه المقدمة إلى براهين إثبات وجوب الوجود كافية لإثبات معلولية كُلِّ العالم لله تعالى ، إلا أنَّه حسب أصول الحكمة المتعالية ، سيما الأصل القائل بعدم استقلال المعلول عن عَلَتِه المانحة للوجود ، يكتسب هذا الدليل وضوحاً أكبر ، وبيان ذلك:

صحيح أنَّ كُلَّ عَلَةٍ تتمتع بِلُونٍ من الاستقلال النسبي عن معلولها ، ولكن جميع العلل والمعلولات هي عين التعلق والفقر وال الحاجة إلى الله تعالى ، وليس لها أية استقلال على الإطلاق ، ومن هنا فإنَّ الخالقية الحقيقة والاستقلالية منحصرة بالله تعالى ، ويستحيل أن يستغنى عنه أحد الموجودات في شأنِه من شُؤُون وجوده حتى يتمكن من القيام بعمل مَا مستقلًا.

وهناك براهين أخرى على التوحيد في الخالقية والربوبية ، نقتصر منها على برهان أشير إليه في القرآن الكريم بقوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدُتَا»<sup>(١)</sup> ، وهو يتكون من مقدمتين:

الأولى: إنَّ كُلَّ معلول ينال وجوده مع جميع شُؤُونه ومتعلقاته من عَلَتِه التي تمنحه الوجود ، وإذا كان بحاجة إلى شروط ومعدات ، فلا بد أن يكون وجودها أيضًا مستندًا إلى عَلَتِه التي أفضحت عليه الوجود ، وعليه لو فرضنا عَلَتَيْنِ مانحتين للوجود في عَرْض بعضهما ، فإنَّ معلول كُلِّ منهما يكون متعلقاً بِعَلَتِه ، ولا علاقه له بإطلاقاً بالعلة الأخرى أو معلولاتها ، وبهذا النحو لا يتحقق ارتباط بين معلولاتهما.

الثانية: إن نظام هذا العالم (السماءات والأرض وظواهرهما) نظام واحد، تتحقق فيه ظواهر مترادفة وغير مترادفة، ويوجد بينها ارتباط وشلّق، أما ارتباط الظواهر المتعاضنة فهو التأثير والتأثير العلوي والمعلولى، بينها، وأما الارتباط بين الظواهر غير المتعاضرة، فهو أن السابق منها يوفر الأرضية لتحقق اللاحق، فلو ألغينا علاقات العلية بين ظواهر العالم، لن يبقى عالم، ولن توجد ظاهرة أخرى، كما لو قطع ارتباط وجود الإنسان بالهواء والضوء والماء والغذاء، فإنه لا يستطيع حينئذ الاستمرار في وجوده، ويعجز عن توفير الأرضية لشيء أو ظاهرة أخرى.

ونتيجة هاتين المقدمتين: أنَّ نظام هذا العالم مخلوق لخالق واحد؛ إذ لو كان هناك خالق آخر، لم يكن ارتباط بين مخلوقاهما، ولم يسيطر عليهما نظام واحد، وبالتالي توجد أنظمة متعددة ومتستقلة لا يسودها ارتباط، بينما النظام المزبورجود في العالم هو نظام واحد متراابط، يلاحظ فيه بوضوح التعلق بين ظواهره.

## • التوحيد في إفاضة الوجود

من معاني التوحيد انحصر التأثير المستقل وإفاضة الوجود بالذات الإلهية المقدسة؛ وتوجداً على هذا المعنى شواهد من الآيات والروايات، ويتم إثباته بسهولة على أصول الحكمة المتعالية حيث يقام البرهان الواضح على التوحيد في **الخالقية والربوبية**.

إلا أنه تردد في هذا المجال انحرافات فكرية تجدر الاشارة إليها ، والتحذير من الوقوع فيها .

فقد ذهبت طائفة من المتكلمين (الاشاعرة) معتمدة على ظواهر بعض الآيات والروايات، إلى سلب التأثير تماماً عن العلل المتوسطة، وعدها الله تعالى الفاعل بلا واسطة لكل ظاهرة، وإن عادته جرت على أن يوجد ظاهرة معينة في ظل

شروط خاصة ، إلا أن تلك الشروط ليس لها أي تأثير في وجود تلك الظاهرة . وذهب طائفة أخرى من المتكلمين (المعتزلة) إلى القول بلون من الاستقلال في التأثير للمخلوق ، ولا سيما الفاعل الاختياري ، واعتبروا من الخطأ إسناد افعال العباد الاختيارية لله تعالى .

وأما الفلسفة فإنهم يصححون إسناد جميع الظواهر بما في ذلك أفعال الإنسان الاختيارية إلى الله تعالى ، ولكن مع الواسطة ، وقد فسّروا هذا الإسناد على أساس كون واجب الوجود علة العلل ، ثم جاء صدر المتألهين فقدم توضيحاً صحيحاً لعلاقة العلية ، وأثبت أن العلل المتوسطة لما كانت معلولة لله تعالى ، وأن إفاضة الوجود أمر مختص بالله عز وجل ، وأن بقية العلل بمنزلة المخاري لفبيض الوجود ، فهي على اختلاف مراتبها تكون وسيطاً بين المنبع الأصيل للوجود وبين سائر المخلوقات ، وبناءً على هذا يصبح معنى العبارة المشهورة (لامؤثر في الوجود إلا الله) هو: أن التأثير المستقل وإفاضة الوجود أمر مختص بالله سبحانه .

## ● نفي الجبر والتقويض

من الشبهات التي دفعت المعتزلة إلى نفي إسناد أفعال الإنسان الاختيارية إلى الله تعالى ، أنهم ظنوا أن إسنادها إليه يلزم منه كون الإنسان مجبراً في جميع أفعاله ، وهذا الفرض مضافاً إلى مخالفته للوجود والبداهة ، فإنه لا يترك مجالاً للتکلیف والهداية والثواب والعقاب .

ويمكن صياغة هذه الشبهة بالقول: لكل فعل اختياري ، فاعل يؤديه بإرادته واختيارة ، ومن المستحيل أن يصدر فعل واحد من فاعلين ويستند إلى إرادتين . وعليه فإذا قلنا باستناد أفعال الإنسان إلى ارادته واختيارة ، لم يبق مجال لإسنادها إلى الله تعالى إلا من جهة أن الله خالق الإنسان ، ولو لم يخلفه ولم يزوجه

بقوة الإرادة والاختيار، فإنَّ أفعاله: الاختيارية لم تكن تتحقق ، ولكننا إذا اعتبرناها مستندة إلى الإرادة الإلهية ، فلابد من نفي استنادها إلى إرادة الإنسان ، وهذا بعينه هو القول بالجبر ، وهو باطل لا يمكن قبوله.

والجواب: إن استناد الفعل الواحد إلى إرادة فاعلين لا يكون مستحيلاً إلا إذا فرض أنَّ الفاعلين يؤثّران في إنجازه في عرض بعضهما ، وأمّا إذا كان الفاعلان في طول بعضهما ، فإنه لا مانع من استناد الفعل اليهما ، واستناد الفعل إلى فاعلين طوليين لا يعني فقط أنَّ اصل وجود الفاعل بلا واسطة مستند إلى الفاعل بالواسطة (المفيض للوجود) ، بل يعني علاوة على ذلك: أنَّ جميع شروط وجوده مستندة أيضاً إلى الفاعل المانح للوجود ، ولا يستغني عنه حتى في مجال قيامه بأفعاله الاختيارية ، وهذا هو المعنى الصحيح للقول المشهور: (لا جبر ولا تفويض ، بل أمر بين الأمرين) ، وإن الفهم الصحيح لهذا المعنى لا يقتصر إلا في ظلِّ الإدراك السليم لعلاقة العلية ، وكون وجود المعلول تعلقاً بالنسبة إلى وجود العلة ، مما يرجع ابتكاره وتوضيحه إلى صدر المتألهين.

## ٦٦) الصفات الإلهية

### ● مقدمة:

هناك اختلاف في مدى قدرة الإنسان على معرفة الله تعالى والصفات التي يمكن نسبتها إلى ذات الله الإلهية ، فسلك بعض طريق الإفراط استناداً إلى بعض الآيات والروايات المتشابهة ، فنسب صفات وأفعال الموجودات المادية كالحزن والفرح والقيام والقعود إلى الله تعالى ، ويسمى هؤلاء بـ(المتشبهة) ؛ لأنهم يشبهون الله تعالى بالمخلوقات.

ونفى بعض آخر قدرة الإنسان مطلقاً على معرفة ذات الله تعالى وصفاته ، مستندين إلى طائفة أخرى من الآيات والروايات ، وعندما واجهوا الصفات والأفعال التي تنسّب إلى الله تعالى ، عمدوا إلى تأويتها بـ(معانٍ سلبية) ، فأولوا العلم مثلاً بنفي الجهل ، والقدرة بـ(سلب العجز) ، وصرّح بعضهم بأنّ نسبة (الوجود) لله تعالى هي أيضاً بـ(معنى نفي العدم عنه) ، فحسب.

وتحمّل اتجاه ثالث يتوسّط بين التشبيه الإفراطي والتنتزه التفريطي ، وينسجم مع العقل ، وقد حضي بتأييد الأئمة المغضومين عليهـ ، وسنأخذ الآن بـ(توضيجه).

### ● حدود معرفة الله

تَقْدِمْ أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى قَسْمَانِ: الْمَعْرِفَةُ الْحَضُورِيَّةُ وَالشَّهُودِيَّةُ ، وَالْمَعْرِفَةُ الْحَصُولِيَّةُ وَالْعُقْلَيَّةُ.

أَمَّا الْمَعْرِفَةُ الْحَضُورِيَّةُ ، فَإِنَّ لَهَا مَرَاتِبٌ مُخْتَلِفَةٌ ، تَوْجِدُ الْمَرْتَبَةَ النَّازِلَةَ مِنْهَا لِلَّذِي كُلُّ إِنْسَانٍ ، وَهِيَ تَقْوَى وَتَشْتَدُ بِتِكْامُلِ النَّفْسِ وَتَرْكِيزِ التَّفَاتِ الْقَلْبِ ، حَتَّى تَصُلُّ إِلَى مَعْرِفَةِ أُولَيَاءِ اللَّهِ ، الَّذِينَ يَرَوْنَهُ بَعْنَ الْقَلْبِ أَوْضَحَ مِنْ كُلَّ شَيْءٍ ، وَقَبْلَ كُلَّ شَيْءٍ . وَلَا يُسْتَطِعُ مُخْلُوقٌ عَلَى الإِطْلَاقِ أَنْ يَحْبِطَ عِلْمًا بِالذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ ، فَيَعْرُفُ اللَّهُ كَمَا يَعْرُفُ هُوَ نَفْسَهُ ، وَالْدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ كُلَّ مُوْجَدٍ غَيْرَ اللَّهِ مُتَنَاهٍ مِنْ حِلْمِ الْمَرْتَبَةِ الْوَجُودِيَّةِ ، وَيُسْتَحِيلُ أَنْ يَحْبِطَ الْمُتَنَاهِي بِغَيْرِ الْمُتَنَاهِي .

وَأَمَّا الْمَعْرِفَةُ الْحَصُولِيَّةُ ، فَإِنَّهَا تَحْصُلُ بِوَاسِطَةِ الْمَفَاهِيمِ الْذَّهْنِيَّةِ ، وَتَكُونُ مَرْتَبَتِهَا تَابِعَةً لِمَدْرَجِ قَدْرَةِ الْذَّهْنِ عَلَى التَّحْلِيلَاتِ الدَّقِيقَةِ وَإِدْرَاكِ الْمَفَاهِيمِ الْعُقْلَيَّةِ الْعُمِيقَةِ ، وَهَذَا اللَّوْنُ مِنَ الْمَعْرِفَةِ قَبْلَ لِلْتِكَامُلِ يَتَعَلَّمُ الْعِلُومَ الْعُقْلَيَّةَ ، كَمَا أَنَّ لِصَفَاءِ النَّفْسِ وَتَرْكِيزِ الْقَلْبِ وَتَهْذِيبِ الْأَخْلَاقِ وَالْبَعْدُ عَنِ التَّلُوُّثِ إِلَيْهِي وَالْجَوَانِيِّ اثْرًا مِهْمَأً فِي تَعَالِيهِ وَسُمُّوهُ .

### ● أثْرُ الْعُقْلِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ

الْوَسَائِلُ الَّتِي يَسْتَخْدِمُهَا الْعُقْلُ هِيَ الْمَفَاهِيمُ الْذَّهْنِيَّةُ ، وَهِيَ فَتَنَانٌ ، إِحْدَاهُمَا: الْمَفَاهِيمُ الْمَاهُوِيَّةُ أَوِ الْمَعْقُولَاتُ الْأُولَى ، وَهِيَ تَنْتَزَعُ بِشَكْلِ ذَاتِيٍّ مِنِ الْمَدْرَكَاتِ الْجُزْئِيَّةِ وَالشَّخْصِيَّةِ وَتَحْكِيُّ عَنْ حَدُودِ وَجُودِهَا ، وَالْأُخْرَى: الْمَفَاهِيمُ الَّتِي تَحْصُلُ بِنَشَاطِ الْعُقْلِ نَفْسَهُ ، وَهِيَ وَانْ كَانَتْ تَسْتَمدُ مِنِ الْإِدْرَاكِ الشَّخْصِيِّ وَالْحَضُورِيِّ ، لَكِنَّهَا لَا تَنْحَصِرُ فِي حَدُودِهِ ، وَإِنَّمَا هِيَ قَابِلَةٌ لِلْسَّيْعَةِ وَالضَّيْقِ . وَيُلَاحِظُ أَنَّ الْمَفَاهِيمُ الْمَاهُوِيَّةُ الَّتِي تَعْكِسُ حَدُودَ الْمَوْجُودَاتِ الْمُمْكِنَةِ

ليست قابلة للإطلاق على الله تعالى ، وأما سائر المفاهيم العقلية ، فإن كانت تتمتع بالسعة والعموم الكافي وتخلو من شوائب النقص والإمكان ، فإنها يمكن اتخاذها وسيلة لمعرفة الصفات والافعال الإلهية ، كما في مفاهيم واجب الوجود والخالق والرب ، وسائل الاسماء الحسنة الإلهية فهي من هذا القبيل ، ولا بد من الاشارة إلى أنَّ هذه المفاهيم (مشككة) ولها مصاديق مختلفة ، ومصاديقها في مورد الله سبحانه يتفاوت عن سائر المصاديق تفاوتاً ليس قابلاً للقياس ؛ لأنَّه تفاوت بين المتناهي واللامتناهي ، ولهذا السبب فإن الأئمة المتصوّرون <sup>عليهم السلام</sup> عندما يقومون بتعليم صفات الله تعالى ، يستعملون هذه المفاهيم مع قيد التنزيه ، فيقولون مثلاً: (عَالَمٌ لَا كُلُّ مَنْ عَلِمَ مَمْلُوكٌ لَّهٗ) قادر لا كقدرنا ، وهذا هو أيضاً معنى قول الله تعالى: «لَيْسَ كَمُثْلِهِ شَيْءٌ»<sup>(١)</sup>.

### ● الصفات الإيجابية والصفات السلبية

المفاهيم قسمان:

أولهما - المفاهيم الإيجابية ، وهي تحكي أحياناً عن موجودات محدودة ، أو عن حبيبات محدوديتها ونقصها ، مثل جميع المفاهيم الماهوية ، وبعض المفاهيم غير الماهوية التي تبيّن ضعف مرتبة الوجود ونقصها ومحدوديتها ، مثل مفاهيم القوة والاستعداد ، ويدلّيه أنَّ مثل هذه المفاهيم لا يمكن إثباته لله تعالى ، إلَّا أنَّ سلبها عنه يمكن عدّه من الصفات السلبية ، مثل: سلب الشريك والتركيب والجسمية والزمان والمكان عنه تعالى.

والقسم الثاني - المفاهيم الإيجابية التي تحكي عن كمالات الوجود ، ولا تتضمن أي جهة نقص أو محدودية ، وإن كانت قد تطلق على مصاديق محدودة أيضاً ، مثل مفهوم العلم والقدرة والحياة ، ومثل هذه المفاهيم يمكن نسبتها إلى الله

تعالى ، مع اشتراط عدم محدودية المصدق ، وحيثئذٍ يصبح سلبها عنه سبحانه غير صحيح ؛ إذ يلزم منه سلب الكمال عن موجود يتحقق بالكمال اللاتهائي .

وعليه ، فجميع المفاهيم التي تحكى عن كمالات وجودية ، ولا تتضمن معنى النقص والمحدودية ، يمكن اطلاقها على الله تعالى بوصفها صفات ايجابية ، وجميع المفاهيم التي تتضمن لوناً من النقص والمحدودية ، يمكن عد سلبها عنه من الصفات السلبية لواجب الوجود .

وإذا لاحظنا تأكيدهم عدم استعمال الأسماء الجعلية في الله تعالى ، فذلك للاحتراز من التورّط في استعمال مفاهيم تتضمن معنى النقص والمحدودية في مورده بجلّ وعلا .

واما الذين أولوا الصفات الايجابية لله تعالى بالمعانى السلبية ، فقد ظنوا أنهم بهذه الطريقة يظفرون بالتنزيه المطلق ، ويتغدون عن نسبة المفاهيم التي تستعمل في الممكنتات أيضاً في الله عزّ وجلّ ، وهذا غير صحيح ؛ وذلك :

أولاًـ لأن سلب لأحد النقيضين ، وهو في حكم إثبات النقيض الآخر ، فلو لم يلتزموا بإثبات النقيض الآخر ، فلابد أن يجذروا ارتفاع النقيضين .

وثانياًـ عندما يرؤّل العلم مثلاً بنيفي الجهل ، فإنه في الواقع قد سلب المعنى العددي للجهل عن الساحة الإلهية ، ولا يمكن تصور هذا المعنى العددي من دون تصوّر مقابله (وهو العلم) ، فلابد إذن أن يكونوا قد أثبتو الله الغلّم في رتبة متقدمة .

### ● الصفات الذاتية والفعلية

إن الصفات التي تُنسب إلى الله تعالى إما أن تكون مفاهيم منتزعة من الذات الإلهية بملاحظة لون من الكمال الوجودي ، كالعلم والقدرة والحياة ، وإما أن تكون من المفاهيم التي ينتزعها العقل بعد المقارنة بين الذات الإلهية ومخلوقاتها ، مع

الأخذ بعين الاعتبار لوناً من الوان العلاقة الوجودية ، كالخالقية والريوبية ، فالفئة الأولى تسمى بالصفات الذاتية ، والفئة الثانية تسمى بالصفات الفعلية ، وأحياناً يعرّفون الصفات الذاتية بأنها: الصفات المنتزعة من مقام الذات ، ويعرّفون الصفات الفعلية بأنها الصفات المنتزعة من مقام الفعل.

ويلاحظ: أنَّ نسبة الصفات الذاتية لله سبحانه لا تعني وجود شيء آخر غير الذات الإلهية ، بحيث يمكن أخذ الذات بمعزل عنـه ، فتكون فاقدة له ، كما يمكن ذلك في الماديات مثلاً ، فإنـها تتصور فاقدة لللون والرائحة والشكل الخاص ، وبعبارة أخرى: إنَّ الصفات الذاتية ليست أموراً زائدة علىـ الذات ولا مغایرة لها.

وكذا نسبة الصفات الفعلية لله تعالى ، فإنـها لا تعني وجود أمرٍ عينيٍّ غير وجوده تعالى ووجود مخلوقاته يتحقق في الخارج يسمى بالصفة الفعلية ، ويتصف الله تعالى بها ، وإنـما جميع هذه الصفات هي صفات إضافية بـنـتـزـعـها العـقـلـ ، بعد مقارنة خاصة بين وجود الله تعالى وجود مخلوقاته ، فـمـثـلاًـ عندـماـ يـأـخـذـ بـعـينـ الـاعـتـبـارـ تـعـلـقـ وجودـ الـمـخـلـوقـاتـ بـالـهـ سـبـحـانـهـ ، يـنـتـزـعـ مـفـهـومـ الـخـالـقـ وـالـمـبـدـعـ.

## ٦٧) الصفات الذاتية

### ● مقدمة:

إن المفاهيم التي تحكي عن كمالات وجودية، ولا تدل على أي لون من النقص والمحدودية، تطلق على الذات المقدسة، وتعد من الصفات الذاتية الإلهية، من قبيل النور والبهاء والجمال والكمال وسائر الصفات والأسماء الواردة في القرآن الكريم أو الروايات الشريفة أو أدعيه المعصومين عليهما، وهي ليست ناظرة إلى مقام الفعل.

ولكن ما يذكر عادة من الصفات الذاتية هو: الحياة والعلم والقدرة، ويضيف أكثر المتكلمين صفات أخرى، كالسميع والبصير والمريد والمتكلم، وقد جرى البحث حول هذه المفاهيم، وأنها من الصفات الذاتية أو الصفات الفعلية، وسوف نتناول بالبحث الصفات الذاتية الثلاث أولاً، ثم نعقبها بدراسة سائر الصفات المشهورة.

### ● الحياة

إن الموجودات التي تسم بالشعور والحركة الإرادية، تتصف بصفة تسمى

الحياة ، ولذا تطلق الكلمة (الحيوان) على الموجودات الحية ، وبالتمعن يتضح: أنَّ صفة الحياة للموجودات المادية هي من قبيل (الوصف بحال المتعلق)؛ لأنَّ الحياة في الواقع وصف ذاتي لأرواحنا ، وتنسب إلى أبداننا بالعرض .  
ويعد أن عرفنا أنَّ للنفس الحيوانية مرتبة من التجرد (وإن كان تجرداً مثالياً) ، نستنتج من ذلك أنَّ الحياة ملزمة للتجرد .

وبعبارة أخرى: كما أنَّ الامتداد من الخواص الذاتية للأجسام ، فكذا الحياة ؛ فإنَّها من الخواص الذاتية للموجودات المجردة ، وكذا العلم والإرادة اللذان هما من لوازم الحياة ، فأنَّهما مجردان .

وبناءً عليه يكون مفهوم الحياة دالاً على كمال وجودي ، وهو قابل للتتوسيع ليشمل موجوداتٍ ليس لها تعلق بالمادة أيضاً ، ومن هنا تثبت لجميع المجردات صفة الحياة الذاتية ، وأرفع مراتب الحياة تختص بالذات الإلهية المقدسة ، واذن فمع الالتفات إلى كون الذات الإلهية مجردة ، لا تكون بحاجة إلى برهان آخر لإثبات أنَّ الحياة صفة ذاتية لله تعالى .

وتتجدر الاشارة هنا إلى عدة ملاحظات:

الأولى - إنَّ الحياة تستعمل أحياناً بمعنى آخر يشمل النباتات أيضاً ، وهو معنى يشتمل على جهة نقص؛ لأنَّ لازمه النمو وتوليد المثل ، وهو من خواص الماديات ، ومثل هذا المعنى ليس مقصوداً في هذا البحث .

الثانية - إنَّ الحياة بالمعنى المقصود في هذا البحث ملزمة للعلم والإرادة والقدرة ، ولكنَّ هذا التلازم لا يعني التساوي المفهومي بين هذه الأمور ، والدليل على ذلك أنَّ الحياة مفهوم نفسيٌّ فاقد لكلٍّ لونِ الإضافة ، بخلاف المفاهيم المذكورة ، فإنَّها تتميز بالإضافة إلى متعلقاتها (المعلوم والمراد والمقدور عليه) ، فهي تعدد من جملة المفاهيم ذات الإضافة ، وعليه فإذا عرفت الحياة بالعلم والقدرة

والارادة ، فهو تعريف بالتزام.

الثالثة - قد يقُمُ أيضًا إثبات الحياة لله تعالى بالقول: إن الحياة من جملة الكمالات الوجودية للمخلوقات ، ومن المستحيل أن تكون العلة المانحة للوجود فاقدة لكمالٍ قد افاضته على مخلوقاتها ، بل لا بد أن تكون متمتعة به بنحو أكمل بالضرورة ، وأيضاً بعد أن يتم إثبات العلم والقدرة لله تعالى ، فإنه يثبت ملزومهما الذي هو الحياة .

### ● العلم:

هناك اختلافات كثيرة في مجال البحث عن علم الله تعالى ، فمثلاً عدّ بعض الفلاسفة العلم بالذات والعلم بالمخلوقات كليهما عين الذات الإلهية ، واعتبر بعض آخر العلم بالذات غير الذات ، وأماماً العلم بالمخلوقات فهو يعتبره صورة قائمة بالذات وخارجة عنها.

والحق: أنّ الذات الإلهية في عين الوحدة والبساطة هي نفس العلم بذاتها ونفس العلم بجميع مخلوقاتها ، سواءً أكانت مجردًا أم ماديًّا.

### ● العلم بالذات

إنّ من يعلم تجرد الذات الإلهية وعدم ماديتها ، يستطيع أن يدرك بسهولة أنّ ذاته المقدسة هي عين العلم بذاتها ، كما هو الأمر بالنسبة لكلّ موجود مجرد مستقلّ (ليس عَرَضاً).

وإذا كان هناك من يشكّ في ضرورة العلم بالذات لكلّ مجرد ، أمكن إقامة الدليل له في مورّد الله تعالى بالقول: إنّ العلم بالذات من الكمالات الوجودية التي تلاحظ في بعض الموجودات مثل الإنسان ، والله سبحانه ينعم بجميع الكمالات

الوجودية بشكل غير متناء، إذن فهذا الكمال موجود عنده بأرفع مراتبه.

إن إثبات العلم بالمخلوقات لا ينبع من مقدمة في المقدمة، بل ينبع من المقدمة في المقدمة.

### ● العلم بالمخلوقات:

إن إثبات العلم بالمخلوقات ولاستئنافاً قبل وجودها ليس بالأمر السهل، وتوجد بهذا الشأن أقوال متنوعة، أهمها:

- أولاً - قول أتباع المثنين، وهو: إن العلم بالمخلوقات يتم بواسطة الصور العقلية، التي هي من لوازم الذات الإلهية.
- ويشكل عليه بأن هذه الصور إذا فرضت كونها عين الذات الإلهية، فلازم ذلك وجود الكثرة في الذات الإلهية البسيطة، وإذا فرض أنها خارجة عن الذات - كما يندو من التعبير بـ(لوازم الذات) - فلابد أن تكون معلولة ومخلوقة لله تعالى، ولازم ذلك أن الوجود الإلهي في مقام الذات ويقطع النظر عن هذه الصور العلمية، ليس له علم بمخلوقاته، ونفس هذه الصور قد خلقها من دون علم.

ومضافاً إلى هذا، فإن العلم الذي يحصل بواسطة الصور العقلية هو علم خصوصي، ويلزم من إثبات مثل هذا العلم لله سبحانه، إثبات الذهن في الذات الإلهية، بينما الذهن والعلم الحضوري من مخصوصات النفس المتعلقة بال المادة.

- ثانياً - قول الأشراقيين: إن العلم الإلهي بالمخلوقات هو عين وجودها، ونسبة المخلوقات إلى الذات الإلهية، مثل نسبة الصور الذهنية إلى النفس، حيث يكون وجودها عين العلم.

وهذا القول وإن كان لا يستلزم نسبة العلم الخصوصي لله تعالى، لكنه يشترك مع القول السابق في إشكال نفي الكشف التفصيلي في مقام الذات.

- الثالث - قول صدر المتألهين: إن العلم بالذات هو بعينه العلم الحضوري بالمخلوقات، وأهم أصل التوضيح لهذا القول هو أصل التشكيك الخاص في

الوجود ، الذي على أساسه يعتبر وجود المعلول شرعاً وتجلياً لوجود العلة ، والعلة المانحة للوجود تحتوي في ذاتها على كل كمالات معلوماتها ، إذن يصبح حضور الذات لنفسها عين حضور هذه المعلومات عندها.

والملاحظة التي لا بد من ذكرها هنا: أنه في الساحة المقدسة الإلهية ، لا سبيل للزمان والمكان إطلاقاً ، والوجود الإلهي المقدس محيط بجميع الأزمنة والأمكنة ، فالماضي والحاضر والمستقبل بالنسبة إليه سواء ، وعليه: فكما أنَّ تقدُّم وجوده تعالى على المخلوقات لا يمكن عدُّه من قبيل التقدُّم الزماني ، كذلك تقدُّم علمه على وجود المخلوقات لا يمكن اعتباره من قبيل التقدُّم الزماني ، وإنما المقصود من تقدُّم علمه هو التقدُّم السريري ، كما أنَّ لوجوده وعلم بيأثر المجردات تقدُّماً دهريّاً بالنسبة للعالم المادي .

### ● القدرة:

إنَّ الموجود الفاقد لكمال معين ، لا يستطيع أن يتحقق الآخر ، ولكن صدور الفعل من فاعل واجد لذلك الكمال يعتبر أمراً ممكناً (غير مستحيل) ، ويقال لمثل هذا الفاعل: إنَّ له القدرة على إنجاز الفعل (القدرة الفاعلية) ، وعندما تخصص هذا المفهوم بالفاعل الحي (ذي الشعور والإرادة) ، ونحدد مجال القدرة الفاعلية بالفاعل المختار (الفاعل بالقصد وبالعناية وبالرضا وبالتجلي) ، فإننا نظرنا بمفهوم (القدرة) إذن فالقدرة عبارة عن كون الفاعل الحي المختار مبدأ لأفعاله ، فإذا كان هذا الفاعل ذاكمالات غير متناهية ، فإنه يصبح ذا قدرة غير متناهية ، ونلاحظ هنا التحليل لا يحتاج إلى برهان آخر لإثبات القدرة اللانهائية للذات الإلهية المقدسة . . . . . وحسب هذا البيان تكون القدرة مفهوماً مشككاً ، ولمصاديقه مراتب مختلفة ، فيشمل هذا المفهوم قدرة الحيوان والإنسان والمجردات التامة ، ويشمل

القدرة الإلهية أيضاً، كما أنَّ مفاهيم الوجود والحياة والعلم كذلك، وقد تقدَّم أنَّ إطلاق هذه المفاهيم على الله تعالى لا يعني إثبات لوازم المصاديق الناقصة للذات الإلهية، بل لا بدَّ حينئذٍ من تجريد المفهوم بحيث تُحذَف منه مثل هذه اللوازم. فمثلاً قدرة الحيوان والإنسان على إنجاز أفعاله الارادية مشرورة بالتصور والتصديق وتوفَّر دافعٌ نفسيٌّ للقيام بالفعل، ولكنَّ مثل هذه الأمور من لوازم النفوس المتعلقة بالبِلَادَة، ومقام المجردات التامة، لاسيَّما الساحة الإلهية المقدسة منزَّة عنها؛ فإنَّها مبرأة عن العلم الحصولي والتصور والتصديق والدافع الزائد على الذات. والملاحظ: أنَّ إثبات القدرة لله سبحانه، يستلزم إثبات الاختيار له؛ لما تقدَّم من أنَّ القدرة ملزمة للعلم والاختيار، ومحصصة بالفاعل الحي المختار، وإنَّ أعلى مراتب الاختيار مقصورة على الذات الإلهية التي لا تقع تحت تأثير أيِّ عامل داخلي أو خارجي.

ويلاحظ أيضاً: أنَّ القدرة الإلهية غير متناهية، وتشمل كلَّ شيءٍ ممكِّن الوجود، ولكنَّ كون الشيء مقدوراً لا يستلزم تحققه، إلَّا إذا تعلَّقت الإرادة الإلهية بإيجاده، فليس معنى القادر هو أن يفعل كلَّ ما يستطيع، وإنما معناه: أن يفعل كلَّ ما يريده، فكلَّ ما لا تعلَّق به الإرادة الإلهية من المقدورات، فإنه لا يوجد، فإذا ذُنِّي نطاق ما يراد ويوجَد أضيق من المقدورات، وأمَّا لماذا لا تعلَّق الإرادة الإلهية ببعض الممكَّنات، فذلك ما سيبَّاني توضيحة.

## (٦٨) الصفات الفعلية

تقديم أنَّ الملاك في اعتبار صفة من قبيل الصفات الذاتية أو من قبيل الصفات الفعلية هو: أنَّ مفهومها إن دلَّ على وجود متعلق له خارج الذات، فهني من الصفات الفعلية، وإنَّ فهني من الصفات الذاتية، وعليه، فحتى إذا أخذنا بعين الاعتبار مفهوم العلم بحيث يستلزم وجود المعلوم في الخارج، فإنه سينتسب من الصفات الفعلية، وإذا أخذنا بعين الاعتبار الصفات الفعلية بذريعة الوجود الخارجي لمتعلقاتها، فإنها تعود إلى الصفات الذاتية، كما يعاد مفهوم الخالق إلى (القادر على الخلق).

وبملاحظة هذا المقياس نقوم بدراسة بعض الصفات المشهورة.

## • السمع والبصر

تعتبر هاتان الصفتان عادة من الصفات الذاتية ، ولكن يبدو حسب المعيار المذكور أنه لا بد من عدّهما من قبيل الصفات الفعلية ؛ لأنّ مفهومي السمع والبصر

بعد تجريدهما من اللوازم المنادية كوجود الأذن والعين والعلم الحصولي الحسني، يدلان أيضاً على العلم بالمسنونات والمرئيات المزجودة، واستعمالهما في الموارد التي لا يوجد فيها بالفعل مسموع ولا مُبَصَّر، يعتبر خروجاً عن عرف المحاورة، إلَّا أن يُؤْوَلَا بالعلم بالمسنونات والمبصرات أو القدرة على السمع والإبصار، ومثل هذا التأويل ممكِن أيضاً بالنسبة لبقية الصفات.

### ● المتكلّم

الكلام في الاستعمالات المتعارفة: لفظ يدلُّ على معنٍ معين حسب الاتفاق عليه، ويستعمله المتكلّم لإفهام الآخرين مقصوده، ولازمة أن تكون للمتكلّم حنجرة وفم، ووجوده وضعٍ واتفاقٍ سابقٍ، ومهمها وسعٌ لفهمه وحذفنا خصائص مصاديقه، فإننا لا نستطيع أن نغضّ الطرف عن خصوصية تفهيم المعنى للمخاطب، فمثلاً يمكن عدّ الإشارة لوناً من الكلام أيضاً، مع أنها لا تتميّز بأية واحدة من الخصائص المذكورة.

والحاصل: أنه في مفهوم التكلّم يلحظ وجود المخاطب والكلام الذي يلقى إليه، ولهذا لا بد من اعتباره من الصفات الفعلية، وإن كان من الممكِن إرجاعه إلى القدرة على التكلّم، بحيث يكون من الصفات الذاتية.

### ● الإرادة

إنَّ مسألة إرادة الله تعالى من أكثر مسائل الفلسفة الإلهية تعقيداً، فقد اعتبرها البعض صفة زائدة على الذات، وعدّها آخرون غير الذات، وذهب بعض إلى أنها من عوارض الذات، كما تظهر الإرادة الإنسانية في نفس الإنسان، وعدّها بعض من الصفات الفعلية التي تنتزع من مقام الفعل.

رسالة وشينشون في هذا البحث يتوضّح مفهوم الارادة بدقة، ثم نشخص موصوفها بين الصفات الذاتية والفعالية، ثم نعرّف أحکامها ولوارتها.

**● مفهوم الارادة** تستعمل في الأقل في معنيين، أحدهما: الرغبة تقدم أنّ كلمة (الارادة) تستعمل في الأقل في معنيين، أحدهما: الرغبة والمحبّة، والأخر: التصميم على إنجاز الفعل.

والأشياء التي تتعلق بها رغبة الشخص ومحبّه، قد تكون أموازاً عينية، وقد تكون أموراً خارجة عن مجال قدرته وفاعليته، كما يمكن أن تكون من أفعاله الاختيارية، كأن يحبّ الاعمال الحسنة واللائقة التي يقوم بها، كما يمكن أن تكون من الافعال الاختيارية للأخرين، كأن يحبّ أن يُؤدي الفاعل الآخر المختار فعلاً باختياره، وفي هذه الصورة تسمى بـ (الارادة التشريعية)، وأمّا الصورة الثانية، وكذا التصميم على إنجاز فعل نفسه، فإنّهما يسميان بـ (الارادة التكوينية).

**● حقيقة الارادة** هي من حيث المبدأ في المفهوم المادي، فالارادة بمعنى الرغبة والمحبّة هي من قبيل الكيفيات النفسانية في النّفوس الحيوانية والانسانية، ولكن معناها الذي تم تجريده، والحاكي عن شؤون وجود المجرد، قابل لأن ينبع إلى المجردات التامة، وإلى الله سبحانه أيضاً، وبناء على هذا يمكن اعتبار الارادة بهذا المعنى من صفات الذات وتكون حقيقتها لبنت سوى الحب الإلهي الذي هو عين الذات.

وأمّا الارادة بمعنى التصميم، فهي في النّفوس المتعلقة بالمادة ككيفية ايفاعية، أو أحد أفعال النفس، وعلى أي حال فهي أمرٌ خاصٌ في النفس، ومبنيٌ على التصور والتصديق والشوق، ومثل هذا الامر لا يمكن نسبةٍ إلى المجردات التامة،

ولاسيما الله تعالى؛ لأنَّ الذات الإلهية منزهة عن عروض الأعراض والكيفيات النفسانية عليها، إلا أنها يمكن أن تلاحظ بوصفها صفة فعلية وإضافية (كالخلق والرزق والتدبير) لله تعالى، حيث تنتزع من مقارنة الأفعال والمخلوقات إلى الذات الإلهية، من جهة أنها تحبُّ الخير والكمال، ولما كان لأحد طرف في الإضافة قيود زمانية ومكانية، فإنه يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار مثل هذه القيود للإرادة الإلهية أيضاً بلحاظ متعلقتها.

### ● الحكمة والنظام الأحسن

إنَّ صفة الحكمة من الصفات الفعلية الإلهية، ومن شُرُّها الذاتي هو الحبُّ للخير والكمال والعلم بهما، أي: لما كان الله تعالى محبًا للخير والكمال، وعالماً بجهات الخبر والكمال في الموجودات، فهو يخلق المخلوقات بحسب تتمتع بالخير والكمال بشكل أكبر وأعظم.

ويلاحظ: أنَّ محبوبية خير المخلوقات وكمالها، تابعة لمحبوبية الذات الإلهية لنفسها، وكذا محبوبية كلِّ معلول؛ فإنها تابعة لمحبوبية علته الموجدة له، والتي تتحلّ مرتبة أعلى في الوجود.

وتتميّز الموجودات المادّية بألوان من التزاحم؛ فإنَّ استمرار الموجودات الواقعة في مقطع زماني معين، يتزاحم مع ظهور الموجودات اللاحقة، كما أنَّ تكامل بعضها يتوقف على تغير وانعدام البعض الآخر، كما في نضج ونمو الحيوان والإنسان، فإنه يتمُّ بواسطة التغذية من النباتات، وتغذية بعض الحيوانات من الأخرى، وهنا تقتضي الحكمة والعنابة الإلهية أن تتحقق مجموعة العلل والمعلولات المادّية بشكل يوفّر للمجموع كمالات وجودية أكثر، وهو ما يسمى على لسان الفلاسفة بـ(النظام الأحسن).

والحكماء الإلهيّون يثبتون أنَّ نظام الوجود هو الأحسن بطريقين: أحدهما - البرهان اللّمّي، وحاصله: أنَّ حُكْمَ اللّهِ لِلْكَمَالِ وَالْخَيْرِ يَقْنَصُ أَنْ يَكُونُ النَّظَامُ الْوَجُودُ كَمَالٌ وَخَيْرٌ أَكْبَرٌ، وَإِنْ يَنْخَفِضَ النَّقْصُ وَالْفَسَادُ - اللذان هما من لوازِمِ الْعَالَمِ الْمَادِيِّ وَتَرَاجُمِ الْمَوْجُودَاتِ الْجَسْمَانِيَّةِ - إِلَى أَدْنَى حَدَّنَ.

وببيان آخر: لو لم يخلق الله العالم بأفضل نظام ، فإنما أن يكون ذلك بسبب عدم علمه بالنظام الأحسن ، وإنما بسبب عدم حبه لذلك ، وإنما أن لا تكون له القدرة على إيجاده ، أو أنه يدخل بإيجاده ، وكل هذه الفروض غير صحيحة بالنسبة إلى الله سبحانه ، وبذلك يثبت أن للعالم أفضل نظام.

والطريق الآخر: البرهان الإبئري، ويتم بالتأمل في المخلوقات والاطلاع على أسرارها وحكمها والمصالح المستهدفة في كيفية وكيفيتها، وكثما اتسعت العلوم الإنسانية، إذ أدادت معرفة الإنسان بأسرار الوجود.

وبالالتفات إلى الحكمة الإلهية، يتضح لماذا تتعلق الإرادة الإلهية بأمور معينة، ومن ثم تصبح دائرة ما يريده الله أضيق من دائرة المقدورات الإلهية، وهو الجواب عن السؤال المطروح في نهاية البحث السابق، وحاصله: أنَّ الأمور التي تدخل في تكوين النظام الأحسن فحسب، تتعلق بها الإرادة الإلهية، وبهذا المعنى لا بد أن نفسر قول القائلين: إنَّ الإرادة الإلهية تتعلق بالأشياء ذات المصلحة فحسب، وإنَّ المصلحة ليست شيئاً عيناً وخارجيًّا، حتى تؤثر في الإرادة الإلهية، وأيَّ الفعل لا يمكنه أن تكون مُؤثِّرة في علته.

## ٦٩) هدف الخلق

### ● مقدمة:

إنَّ مسألة هدف الخلق من المسائل المهمة في الفلسفة الإلهية وعلم الكلام ، وقد طرحت بشأنها وجهات نظر مختلفة ، إذ أنكر بعض أصحاب الرأي الهدف والعلة الغائية في الافعال الإلهية ، واعتبر بعض الهدف الإلهي هو إيصال النفع إلى المخلوقات ، وذهب بعض آخر إلى وحدة العلة الفاعلية والعلة الغائية في المجردات.

وسوف نشرح في هذا البحث مفهوم الهدف والمصطلحات الفلسفية المشابهة له ، ثم نستعرض مقدمات مفيدة في توضيح المسألة ورفع الشبهات عنها ، ثمَّ نبيَّن المعنى الصحيح لكون الله هادفًا.

### ● الهدف والعلة الغائية

يطلق الهدف في اللغة على النقطة التي يوجه إليها السهم ، ويطلق في المحاورات العرفية على نتيجة الفعل الاختياري التي يأخذها الفاعل المختار بعين

الاعتبار منذ البدء ، ويؤدي الفعل من أجل الوصول إليها .  
وتسمي نتيجة الفعل بـ (الغاية) من جهة أنها ينتهي إليها الفعل ، وتسمي  
بـ (الهدف والغرض) من جهة أنها منذ البدء كانت مورداً نظر وقصد الفاعل ، وبطريق  
عليها اسم (العلة الغائية) من جهة أنَّ مطلوبتها تؤدي إلى تعلق إرادة الفاعل المختار  
بانجاز الفعل ، إلَّا أنَّ المؤثر الحقيقي في إنجاز الفعل هو العلم والحب للنتيجة ،  
وليس وجودها الخارجي ، بل النتيجة في الواقع معلولة للفعل ، وليس علة له .

وستعمل كلمة (الغاية) بمعنى ما تنتهي إليه الحركة ، والنسبة بين موارد  
وموارد الهدف هي (العموم والخصوص من وجه)؛ لأنَّ الحركات الطبيعية لا يمكن  
الأخذ بعين الاعتبار هدفًا لفاعليها الطبيعي ، ولكنَّ مفهوم الغاية يصدق على ما تنتهي  
إليه تلك الحركات ، ومن جهة أخرى فإنَّ الأفعال الإيجادية حيث لا توجد فيها  
حركة ، فإنه يصدق الهدف والعلة الغائية ، إلَّا أنَّ الغاية بمعنى ما تنتهي إليه الحركة لا  
تصدق هنا ، ولكنه أحياناً تستعمل الغاية بمعنى العلة الغائية ، ومن هنا لا بد من الدقة  
حتى لا يحصل خلط بين المعنين ، فتنسب أحكام أحدهما للأخر .

### ● ملاحظات:

ال الأولى: إنَّ أفعال الإنسان الاختيارية تتمُّ كما يلي: يحصل أولاً تصور للفعل  
و نتيجته ، ثم يتم التصديق بمقدمية الفعل للنتيجة ، ثم يحصل الشوق في النفس إلى  
الخبر والكمال والفائدة المترتبة على الفعل ، ثُمَّ يحصل الشوق إلى الفعل نفسه ، فاذا  
كانت الشروط متوفرة والموانع مفقودة ، فإنَّ الشخص يتخذ القرار للقيام بالفعل ،  
وفي الحقيقة فإنَّ العامل الأصلي والمحرك الواقعى لإنجاز الفعل هو الشوق إلى  
فائده ، ولهذا لا بد من عَد العلة الغائية هي الشوق ، ويسمي متعلقه بالعلة الغائية  
مجازاً وبالعرض .

ولكن يلاحظ: أنَّ هذه المراحل ليست ضرورية في كلِّ فعل اختياري، بحيث إذا كان الفاعل فاقداً للعلم الحصولي والشوق النفسي، فإنَّ فعله لا يكون اختيارياً أو ليست له علة غائية، وإنما الضروري في كلِّ فعل اختياري هو مطلق العلم والحب، سواء أكان علمًا حضورياً أم حصولياً، وسواء أكان شوقاً زائداً على الذات، أم كان حباً هو غير الذات.

وعليه، فالعلة الغائية في المجردات التامة هي نفس حبها الذواتها، وهو يتعلّق بآثار الذات أيضاً بالطبع، ذلك الحب الذي هو عين ذات الفاعل، ولهذا فإنَّ مصداق العلة الفاعلية والعلة الغائية في مثل هذه الموارد هو ذات الفاعل.

الثانية - تقدّم أنَّ مطلوبية الفعل تابعة لمطلوبية الخير والكمال المترتب عليه، ومن هنا فإنَّ مطلوبية الهدف تتمتع بالأصالة بالنسبة إلى مطلوبية الفعل، وإنما نفس مطلوبية الفعل فإنها فرعية وتبعدية.

والهدف الذي يقصد من إنجاز الفعل، قد يكون مقدمة للوصول إلى هدف أرفع، ولكن بالنتيجة لا بد أن يكون لكلِّ فاعل هدف نهائي وأصيل، تكتسب الأهداف القريبة والمتوسطة المطلوبية في ظله.

الثالثة - إنَّ المطلوبية الأصلية للهدف، والمطلوبية الفرعية للفعل والوسيلة، تظهر في النقوس بصورة الشوق، ومتعلّق هذا الشوق هو كمال مفقود يتحقق نتيجة للفعل.

أما في المجردات التامة، حيث تكون كلَّ الكمالات الممكنة الحصول لها موجودة بالفعل، فإنَّ الخير والكمال المفقود لا يتصور هنا لكي يحصل بواسطة الفعل، وإنما الحب للكمال الموجود هو الذي يتعلّق بآثاره بالطبع، ويردّي إلى إفاضة تلك الآثار، أي: إنجاز الفعل الإيجادي.

إذن، مطلوبية الفعل لدى المجردات فرعية وتبعدية أيضاً، لكنها تابعة للكمال

الموارد، وليست تابعة لمطلوبية الكمال المفقود.

الرابعة - قد يكون لأفعال الإنسان آثار متعددة، وإن لم يكن ملتفتاً إليها، أو يريدها ظهر بها جميعاً، ولهذا يقوم بالفعل عادة للوصول إلى أحد الآثار، وإن أمكن أيضاً أن يؤدي الفعل لعدة أهداف في عَرْض واحد.

أما المجرد النام، فإن جميع آثار الخير المترتبة على الفعل، تكون موضع نظره ومطلوبية له، وصحيح أن مطلوبتها جميعاً تابعة لمطلوبية الكمال الموجود فيه، إلا أنه قد توجد علاقة الأصلية والتبعية النسبية بين الأشياء المطلوبة بالتبني، فمثلاً وجود العالم وجود الإنسان من جهة كونهما شعاعاً من الكمال الإلهي، يكونان مطلوبين بالتبني لله تعالى، لكن لما كان الإنسان متميزاً بكمالاتٍ أكثر وأرفع، ويعتبر وجود العالم مقدمة لوجوده، لذا يمكن القول: إن مطلوبية وجود الإنسان أصلية بالنسبة لوجود العالم.

• اللہ تعالیٰ ہادف

إن الملاحظات المتقدمة توضح ضرورة وجود العلة الفنائية لكل فعل اختياري، سواء أكان الفعل إيجادياً أم إعدادياً، وسواء أكانت فاعلية الفاعل بالقصد أم بالرضا أم بالعنابة أم بالتجلي.

والعلة الغائية هي في الحقيقة أمر في ذات الفاعل ، وليس نتاجاً لفعله  
الخارجية ، وإطلاق العلة الغائية على النتيجة الخارجية إطلاق مجازي  
وبالعرض ، وهو بلحاظ أنَّ محنة الفاعل أو رضاه أو شوقه قد تعلق بخضولها .  
وبناءً على هذا تكون الأفعال الإلهية ذات علة غائية أينضاً ؛ من جهة أنها  
اختيارية ، وكون الساحة الإلهية منزهة عن العلوم الحصولية والسوق النيفستاني ، لا  
يستلزم نفي العلة الغائية عن ذاته ، كما أنه لا يستلزم نفي العلم والحب عن ذاته

المقدسة. .....

وكما أنَّ العلم الإلهي يتعلَّق بالأصلَّة بذاته المقدسة ، وبالنَّبيع بمخلوقاته التي تُعدُّ تجلِّيات لوجوده مع اختلاف مراتبها ودرجاتها ، كذلك الحب الإلهي يتعلَّق أيضًا بالأصلَّة بذاته تعالى ، وبالنَّبيع بخبير وكمال مخلوقاته ، وتسود بينها أيضًا الأصلَّة والتَّبعيَّة النَّسبيَّة في المحبوبية والمطلوبية ، أي أنَّ الحب الإلهي للمخلوقات يتعلَّق بالدرجة الأولى بأكملها الذي هو أَوَّل مخلوق ، ثم يمتد إلى سائر المخلوقات ، الأكمل فالأقل كمالًا ، وحتى بين المادَّات والجسمانيَّات يمكن عدُّ وجود الأكمل هدفًا لخلق الأنْفُص ، وبالعكس يمكن اعتبار الجمادات مقدمة لظهور النباتات ، والنباتات مقدمة لظهور الحيوان ، والجُمِيع مقدمة لظهور الإنسان ، قال تعالى «خلق لكم ما في الأرض جميعاً»<sup>(١)</sup> ، ومن ثُمَّ يمكن عدُّ الحب للإنسان الكامل علَّة غائية لخلق العالم المادي .

وعلى هذا المنوال يمكن أن نأخذ أهدافاً طولية لخلق نوع الإنسان ، فالهدف النهائي هو: وصوله إلى آخر مراتب كماله ، ونيله القرب الإلهي ، والهدف المتوسط هو: عبادة الله وطاعته ، التي تعتبر وسيلة لبلوغ الهدف النهائي ، والهدف القريب هو: توفير أرضية الامتحان والانتخاب الحرّ للإنسان .

وبملاحظة ما ذكرناه يمكن الجمع بين الأقوال المذكورة في صدر البحث ، بأنَّ مقصود الذين عدُّوا العلَّة الغائية هي الذات الإلهيَّة المقدسة فحسب هو: أنَّ المطلوب الذاتي وبالاصلَّة الله سبحانه ، ليس شيئاً سوى ذاته المقدسة التي هي الخير المطلق والمتميَّزة بالكمالات الالهائية ، وأنَّ مقصود الذين ينكرون العلَّة الغائية للأفعال الإلهيَّة هو: أنه ليس له داع زائد على الذات ، وفاعليته ليست من قبيل الفاعلية بالقصد ، وأنَّ مقصود الذين يعدُّون العلَّة الغائية والهدف من الخلق هو

إيصال النفع إلى المخلوقات أو وصولها إلى الكمال ، هو: ان يبيّنوا الهدف الفرعى

والثانوى .....

ولا بد من ملاحظة أنَّ الاعتماد في مباحث الإرادة والحكمة والهدف من الخلق كان على حقيقة الخير والكمال في المخلوقات ، ومن هنا تواجهنا هذا السؤال: كيف يمكن تفسير الشرور والنقائص فيها؟ وسيأتي الجواب عن هذا السؤال في البحث الأخير من هذا الكتاب.

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

## ٧٠) القضاء والقدر الإلهي

### ● مقدمة:

كيف يمكن الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهي من جهة ، والاعتقاد بالارادة الحرة للإنسان في تعين مصيره من جهة أخرى؟

اختللت الآراء في الجواب عن هذه المسألة ، فذهب البعض إلى القول بشمول القضاء والقدر الإلهي لأفعال الإنسان الاختيارية ، لكنه نفى أن يكون للإنسان اختيار حقيقي ، وذهب بعض آخر إلى تحديد نطاق القضاء والقدر بالأمور غير الاختيارية ، وحاول بعض ثالث التوفيق بين شمول القضاء والقدر لأفعال الإنسان الاختيارية وبين إثبات الاختيار والانتخاب للإنسان في تعين مصيره.

وسنقدم في هذا البحث توضيحاً لمفهوم القضاء والقدر ، ونبين علاقة المصير بأفعال الإنسان الاختيارية ، ونذكر في الخاتمة فائدة هذا البحث والسر في تأكيد الأديان الإلهية لأهميته.

### ● مفهوم القضاء والقدر

كلمة (القضاء) تعني: الإتمام ، والفصل ، والوصال إلى النهاية ، و تستعمل

أيضاً بمعنى الحكم (وهو لون من الفضل الاعتباري). وأما الكلمة (القدر) و(التقدير)، فهي تستعمل بمعنى المقدار، وقياس المقدار، وصناعة شيء بمقدار معين. وتستعمل كلمتا (القضاء والقدر) أحياناً بصورة مترادفين، ويقصد منهما (المصير)، ولعل السر في استعمال الكلمة (الكتابة) في هذا المجال، أنه حسب التعاليم الدينية يكون قضاء الموجودات وقدرها مسجلاً في كتاب أو لوح. وبملاحظة اختلاف المعنى اللغوي للقضاء عن القدر، يمكن عدّ القدر متقدماً رتبة على القضاء؛ لأنّه مالم يعيّن مقدار شيء، لا يصل الدور إلى إتمامه.

### ● التبيين الفلسفي للقضاء والقدر:

قام بعض الفلاسفة بتطبيق القضاء والقدر على علاقة العلية والمعلولة بين الموجودات، فعدّ القدر عبارة عن (نسبة إمكان الشيء إلى العلل الناقصة)، وعدّ القضاء (نسبة ضرورة المعلول إلى علله التامة)، أي: كلّما قسنا المعلول إلى أي جزء من أجزاء علله التامة، أو إليها جمِيعاً باستثناء الجزء الأخير منها، فإنّ نسبة إليها هي (الإمكان بالقياس)، وكلّما قسناه إلى علله التامة بجميع أجزائها، فإنّ نسبة حينئذ هي (الضرورة بالقياس)، ويعبر عن الأولى بـ(القدر)، وعن الثانية بـ(القضاء). وهذا التطبيق وإن أمكن قيوله، إلا أنّ ما ينبغي الاهتمام به في هذه المسألة هو ارتباط مجموعة الأسباب والمسبّبات بالله تعالى؛ لأنّ التقدير والقضاء - أساساً - من الصفات الفعلية الإلهية، ولا بد من دراسته من هذه الزاوية. ولأجل توضيح موقع هذه الصفة بين الصفات الإلهية، لا بد من التأمل في بعض الملاحظات التي تدور حول المراتب التي يأخذها العقل بعيّن الاعتبار لتحقق الفعل.

● **مراتب الفعل** (العلة) العلة تزيد في درجة التأثير كلما ازدادت درجة المفعول العلة تزيد في درجة التأثير كلما ازدادت درجة المفعول

حيثما ينظر العقل إلى الماهية، وهي لا انتظام لها بالنسبة إلى الوجود والعدم، أي: نسبتها اليهما على السواء، فإنه يحكم بكونها محتاجة للخروج من حدّ التساوي، إلى موجود آخر نسميه بـ(العلة)، وهذا ما يعنّ عنه الحكماء بأنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلة هو الإمكان الماهوي، وقد أشرنا سابقاً إلى أنه بناءً على القول بأصلية الوجود، لا بد من إحلال (القرن الوجودي) محلـ (الإمكان الماهوي) فإذا كانت العلة مركبة من عدة أشياء، فلا بد من حصول جميع أجزائها حتى يتحقق المعلول؛ لأنَّ فرض تتحققه من دون أحد أجزاء علته التامة، يعني عدم تأثير الجزء المفقود، وهذا خلاف فرض جزئيته للعلة التامة، إذن عندما يتحقق جميع أجزاء العلة التامة، فإنَّ وجود المعلول يكتسب من العلة (وجوباً بالغير)، ومن جهة أخرى، فإنَّ الجزء الأخير من العلة التامة في الفاعل بالقصد هو إرادة الفاعل، أي: أنَّ الفعل لا يقع حتى لو تتوفرت كل مقدماته، إذا لم يرده الفاعل.

وتحقيق الإرادة يتوقف على التصورات والتتصديقات، وحصول الشوق الأصلي إلى نتيجة الفعل، والشوق الفرعي إلى الفعل، الشوق الفرعي إلى الفعل

وعليه نستطيع أن نأخذ ترتيباً بين التصور والتتصديق، والشوق إلى النتيجة، والشوق إلى الفعل، ثم التصريح على إنجاز الفعل، ويشتمل التصور والتتصديق الإلتئام إلى خصائص الفعل وحدوده ومقدماته أيضاً، التصريح على إنجاز الفعل

وبالنظر لما تقدم نتأمل في قوله تعالى: «وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كَيْنَ فِي كُونِهِ»<sup>(١)</sup>، ففي هذه الآية يعُدُّ وجود كل مخلوق أشير إليه بجملة (فيكون) مترتبًا على الأمر (كن) الصادر من الله تعالى، وهو نظير ترتيب (الوجود) على (الإيجاد) في كلام

الحكماء الإلهيين ، وكذا الإيجاد ، فقد عدّ مترتبًا على (القضاء) الإلهي ، ومن الطبيعي أن تصبّح نتائجه (كونه مقتضيًّا) ، وهذا المفهومان (القضاء ، وكونه مقتضيًّا) قابلان للانطباق على (الإيجاب ، والوجوب) في كلمات الحكمة ، ولما كان (الإيجاب) متوافقًا على تمامية العلة ، والجزء الآخر من علة الفعل الاختياري هو (إرادة) الفاعل ، إذن لا بد أن تكون مرتبة (الإرادة) مقدمة على مرتبة القضاء ، «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (١) ، وإنما يرد على ذلك بحسب ما ذكرنا في المقدمة أنّه في هذا فيما أُنكره أنّ الإيجاد الحقيقي مقصور على الله تعالى ، فوجود كلّ موجود يستند بالتألي إلىه ، إذن نستنتج أنّ كلّ شيء (بما في ذلك أفعال الإنسان الاختيارية) مشمول للقدر والقضاء الإلهي ، وعندئذ نواجه هذا الأشكال: كيف يمكن التوفيق بين القضاء والقدر من ناحية ، وبين حرية الإنسان والاختيار من ناحية أخرى؟

## • علاقة المصطلح اختبار الانسان

يلاحظ أنَّ الاشكال المذكور، هو نفس الاشكال المطروح بقوة في التوحيد الأفلاقي، بمعنى التوحيد في إفاضة الوجود، الذي تقدم دفعه (٢)، وحاصل الجواب عن هذا الاشكال: أنَّ استناد الفيصل إلى الفاعل القريب المباشر، وإلى الله تعالى يكون على مستوىين، فالفاعلية الإلهية تقع في طول فاعلية الإنسان، أي: أنَّ الأفعال التي تصدر من الإنسان ليست بحيث إنما أن تكون مستندة إليه، وإنما أن تكون مستندة إلى الله تعالى، وإنما هذه الأفعال في نفس الوقت الذي تكون مستندة فيه إلى إرادة الإنسان و اختياره، تكون مستندة إلى الله عز و جل في مستوى أرفع، فلولم تتعلق الإرادة الإلهية، فإنه لا يوجد إنسان ولا علم ولا قدرة ولا إرادة ولا اختيار ولا فعل ولا نتيجة فعل، ووجود هذه الأمور جميئاً بالنسبية إلى الله

٢). راجع بحث التوحيد الأفعالى.

٨٢ / الآية ١٠ - سورة سـ

تعالى ، هو عين التعلق والربط ، وليس لأيٍ منها استقلال بذاته.

### ● فائدة هذا البحث

إنَّ للاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهي لوثنين من الفوائد المهمة: أولهما - الفوائد العلمية ، وهي تمثل في ارتفاع مستوى معرفة الإنسان للتدبر الإلهي ، والاستعداد لإدراك التوحيد الأفعالي بمعنى التوحيد في إفاضة الوجود ، والتركيز على الحضور الإلهي في مجال تدبير جميع شؤون العالم والإنسان ، مما له تأثير واسع في كمال النفس في البعد العقلي ؛ إذ كلما تعمقت معرفة الإنسان للصفات والافعال الإلهية ، ازدادت كمالاته النفسية.

وثانيهما - الفوائد العملية ، فانه تترتب على هذا الاعتقاد فائدتان: الأولى: عندما يعلم الإنسان بأنَّ جميع حوادث العالم توجد على أساس القضاء والقدر والتدبر الإلهي الحكيم ، يسهل عليه تحمل الصعاب ، ولا ينهاي أمام المصائب والحوادث المرة ، ويظفر بالاستعداد لاكتساب الملكات الفاضلة كالصبر والشكر والتوكيل والرضا والتسليم.

الثانية: انه لا يصاب بالغرور نتيجة لامتلاكه أسباب القدرة ، ولا يبتلى بعشق ملذات الدنيا والغفلة عن الله سبحانه ، (لكي لا تأسوا على ما فاتكم ، ولا تفرحوا بما آتاكتم ، وانه لا يحب كل مختال فخور) <sup>(١)</sup>.

## ٧١) الخير والشر في العالم

### ● مقدمة

إن موجّدات العالم تكون متعلّقاً لحبّ الله وإرادته، من حيث ماتتمتع به من كمال وخير، وإن الحكمة والغاية الإلهية تقضي أن يوجد العالم على أحسن نظام، وأكبر قدر من الخير والكمال، وبملاحظة هذا كله، يطرح هذا السؤال: ما هو مبنّاً للشّرور والنتّائص، سوءاً كان مبنّها العوامل الطبيعية، كالزلزال والأمراض، أم الناس المنحرفين كألوان الظلم والجرائم؟

ومن هنا ذهب البعض إلى القبول بوجود مبدأين للعالم: أحدهما مبدأ الخير، والثاني مبدأ الشر، وذهب آخرون إلى أن وجود الشر يعتبر علامة على عدم التدبر الحكيم للعالم، فوقعوا في الكفر والإلحاد، ولهذا اهتم الحكماء الإلهيون بمسألة الخير والشر، وأعادوا الشّرور إلى الجهات العدّمية.

ولحل هذه المسألة سنقوم أولاً بتوسيع المفهوم العرفي للخير والشر، ثم نقوم ثانياً بالتحليل الفلسفي لهما.

### ● مفهوم الخير والشر

لمعرفة معنى الخير والشر في المخاويرات العرفية، يمكن الاستفادة من معرفة

الخصائص المشتركة بين مصاديقهما، فمثلاً تعدُّ السلامة والعلم والأمن من المصاديق الواضحة للخير، ويعدُّ المرض والجهل وفقدان الأمان من المصاديق الواضحة للشر، فكلما وجد الإنسان شيئاً متفقاً مع رغباته الفطرية سماه خيراً، وكلما وجده مخالفًا لرغباته الفطرية سماه شرًا.

فلاتنزع مفهوم الخير والشر لا بد:

أولاً - من المقارنة بين رغبة الإنسان وبين الأشياء، فإن كانت العلاقة بينهما إيجابية عَدُّ الشيء خيراً، وإن كانت العلاقة سلبية عَدُّ شرًا.

وثانياً - حذف خصوصية الإنسان من أحد طرفي الإضافة والمقارنة، وملاحظة العلاقة بين كل موجود ذي شعور ورغبة، وبين الأشياء، وبهذا يصبح الخير مساوياً لما يطلبه كل موجود ذي شعور، والشر مساوياً لكُلّ ما لا يطلبه الموجود ذو الشعور.

وثالثاً - حذف خاصية الشعور أيضاً من طرف المقارنة، فيعدُّ الأخضرار والإثمار مثلاً خيراً للشجرة، والذبول وعدم الإثمار شرًا لها.

ويلاحظ أنَّ استعمال الخير والشر في المحاورات العرفية لا ينحصر بالذوات والأعيان، بل يجري في الأفعال أيضاً، فيعدُّ بعضها خيراً، والآخر شرًا، ومن هنا طرح مفهوم الخير والشر والحسن والقبح في مجال الأخلاق والقيم، واختلفت آراء فلاسفة الأخلاق في تبيين المفاهيم القيمية وتبين ملائكة الخير والشر الأخلاقيين، مما نجد دراسته مفصلة في (علم الأخلاق).

## ● التحليل الفلسفي للخير والشر:

إن التحليل الفلسفي الدقيق للخير والشر، يقتضي الالتفات إلى الملاحظات

التالية:

الأولى: إن الأمور التي تتصف بالخير والشر قسمان، أحدهما: الأمور التي لا تقبل خيريتها وشرتها التعليل بشيء آخر، مثل خيرية الحياة وشرية البناء، والآخر:

ما تكون خيرته وشرته معلولة لأمور أخرى، مثل خيرية الأشياء المؤثرة في استمرار الحياة، وشرية الأشياء المؤدية إلى الفناء.

ويلاحظ: أنَّ خيرية الأفعال من قبيلِ القسمِ الثاني؛ لأنَّ مطلوبَيتها تابعة لمطلوبَية غایاتها ونتائجها، وإذا كانت غایاتها وسيلةً لتحقيقِ أهدافٍ أرفعٍ، كان لها بالنسبة إلى الأهداف النهائية حكم الفعل، بالنسبة إلى نتائجه.

الثانية: إن جميع الرغبات الفطرية متفرعة عن حب الذات، ولما كان كل موجود ذي شعور محبًا لذاته، فهو يحب بقاءه وكمالاته، ومن ثم يرغب في الأشياء التي تؤثر في استمرار حياته أو في تكامله.

وعلى هذا الأساس فالمطلوب أصلًا هو الذات، ويتبعها بقاء الذات وكمالاتها، ومطلوبية الأشياء الأخرى بسبب ما لها من تأثير في تأمين هذه المطلوبات الأصلية، وكذلك المنفور منه بالأصلية هو فناء الذات ونقصها، وينفر من بقية الأشياء بسبب ما لها من تأثير في حصول المنفور منه أصلًا.

وبهذا نظر بوجه واضح لتعظيم الخير والشّر إلى الكمال والنقص ، ومن ثمّ إلى الوجود والعدم ، وتكون نتيجة ذلك: أن أكثر الخيرات أصلّة لـكـلّ موجود هو وجوده ، وأكثر الشرور أصلّة لـكـلّ موجود هو عدمه.

امكن عد ذلك الأمر العدمي: جزءاً من أجزاء العلة التامة لحصول الكمال المفروض، ويعد من هذه الجهة خيراً المثل هذا الموجود.

وكلما كان نقص موجود معلولاً لـ المزاجمة، موجود آخر، أمكن عدّ الموجود المزاجم شرّاً له.

ويلاحظ: أنه من وجهة النظر الفلسفية الدقيقة، يعتبر اتصف الأمر العدمي بالخبر، واتصف الأمر الوجودي بالشيء، اتصفًا بالعرض؛ لأنَّ الأمر العدمي قد

تصف بالخير من جهة أنه قد استند إليه بشكل مَا كمال موجود آخر، وكذا الأمر الوجودي؛ فإنه قد تصف بالشرّ من جهة أنه قد استند إليه نقص موجود آخر. إذن الخير بالذات هو الكمال الوجودي، والشرّ بالذات هو النقص العدمي، فمثلاً السلامة خير بالذات، وعدم جرثومة أحد الأمراض خير بالعرض، والمرض شرّ بالذات، والجراائم شرّ بالعرض.

الرابعة: إنَّ الموجودات التي تتمتع بابعاد وشُروط مختلفة أو أجزاء وقوى متعددة، قد يحدث تزاحم بين كمالاتها أو أسباب حصولها (ومن الواضح أنَّ التزاحم لا يمكن فرضه إلا في الماديات)، وحيثُنَّ يكون كمال كل جزء أو قوة خيراً لنفسه، ولكن من جهة مزاحمته لكمال قوة أخرى، يكون شرّاً بالنسبة لتلك القوة، ويصدق هذا البيان أيضاً بالنسبة لمجموع العالم المادي الذي يشتمل على موجودات متزاحمة.

وعليه: فكون العالم المادي خيراً هو أن يكون بمجموعه واجداً لكمالات أكثر، وإن كانت بعض الموجودات فيه لا تناول الكمال الذي تحتاج إليه، وكذلك كونه شرّاً، فإنه يحصل بالغلبة الكمية أو الكيفية لجهات النقص والفقدان.

#### ● ونستنتج مما تقدّم:

أولاً - أنَّ الخير والشرّ من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، فكما أنه ليس هناك موجود عينيٌّ تشكل العلية أو المعلولة ماهيته، كذلك ليس هناك موجود عينيٌّ يشكلُ الخير أو الشرَّ ماهيته.

ثانياً - كما أنَّ العلية والمعلولة وجميع المفاهيم الفلسفية ليست قابلة للجعل والإيجاد، وإنما هي عناوين ينتزعها العقل من ملاحظته لوجودات خاصة، وكذلك الخيرية والشرّية، فهي عناوين انتزاعية، لها منشأ انتزاع في العالم الخارجي

فحسب ، وليس لها محاذٍ عيني ، لبحث عنه في الخارج .

ثالثاً - ان وجود أي شيء ليس شرّاً بالنسبة إلى نفسه ، وكذا بقاوته وكماله ، فهو خير بالنسبة إلى نفسه ، وكون أحد الموجودات شرّاً لم يوجد آخر ، إنما هو بالعرض ، فكل موجود ليس شرّاً من حيث الماهية ، ولا يمكن عدّه منشأ ذاتياً لانزعاع مفهوم الشرّ ، وما يعده ذاتياً منشأ لانزعاع الشرّ هو جهة النقص التي تلاحظ في موجود له شأنية الكمال المقابل لها ، وبعبارة أخرى : إن الشرّ بالذات هو عدم ملكة الخير ، كالصمم والعمى والمرض والجهل والعجز ، في مقابل السمع والبصر والصحة والعلم القدرة .

والحاصل : انه ليس هناك موجود يتصف وجوده ذاتياً بالشرّ ، ومن هنا فإن الشرّ لا يحتاج إلى مبدأ وخلق ، لأن الإيجاد والخلق يقتصر على الوجود .

## ● سرّ وجود الشرور في العالم

لماذا خلق الله العالم بشكل تكون فيه كلّ هذه الشرور ؟

هذا السؤال يمكن طرحه حتى مع التسليم بأن منشأ انتزاع الشرّ هو العدم ؛ إذ يقال : لماذا لم يخلق العالم بشكل تحلّ فيه الوجودات محلّ هذه الاعدام ؟

والجواب : إن تأثير وتأثير الموجودات المادية ببعضها يعده من الخصائص الذاتية للعالم المادي ، بحيث إذا لم تكن هذه الخصائص موجودة ، فإن شيئاً باسم العالم المادي لا يكون له وجود .

وبعبارة أخرى : إن نظام العلية والمعلولية السائد بين الموجودات المادية هو نظام ذاتي يعده من لوازم سinx الموجودات المادية ، فيدور الأمر بين ان يوجد العالم المادي بهذا النظام ، وبين أن لا يوجد إطلاقاً ، ولكن ترك ايجاده مخالف للحكمة ، لأن اختياره اكبر بمراتب من شروره التي هي بالعرض ، بل إن الكمالات

الوجودية لأفراد الإنسان الكاملين وحدتها تفوق جميع شرور العالم. فمن ناحية يكون وجود الظواهر الجديدة في أثر انعدام الظواهر السابقة، وكذا بقاء الموجودات الحية، فإنه يؤمن بواسطة التغذى من الحيوانات والنباتات، ومن ناحية أخرى نجد الكمالات النفسية لأفراد الإنسان يتم حصولها في ظل تحمل المصاعب والآلام، فإن وجود ألوان البلاء والمصائب عامل للبقاء من الغفلة، والتعرف على ماهية هذا العالم، والاعتبار بالحوادث. إن التأمل في تدبير النوع الإنساني كافٍ ليطلعنا على كون هذا النظام حكيمًا، بل يكفي التأمل في شأن واحد من شؤون تدبيره وهو موته وحياته، إذ لو لم يكن قانون الموت سائداً بين الناس، فإنهم لا يظفرون بالسعادة الأخروية، ولا يتيسر لهم الرفاه الدنيوي، فان سعة الأرض لا تكفي لسكنائهم، فضلاً عن أن تؤمن لهم المواد الغذائية وسائر ضروريات الحياة، إذن لتحقيق مثل هذه الخيرات، لا بد من هذه الشرور.

## محتويات الكتاب

٥	مقدمة
٧	الفصل الاول: بحوث تمهيدية
٨	(١) الفلسفة: نبذة تاريخية
٨	● بداية التفكير الفلسفي
٩	● السوفسطائيون
١٠	● مباحث الفلسفة اليونانية
١٢	(٢) الفلسفة في الشرق الاسلامي
١٢	● ابعاد الفلسفة بظهور الاسلام
١٣	● نضج الفلسفة على يدي المسلمين
١٤	● عطاء الفلاسفة المسلمين
١٥	● اثر الثقافة الاسلامية في انتعاش الفلسفة في اوروبا
١٨	(٣) الفلسفة والعلم
١٨	● معنى الفلسفة لغة واصطلاحاً
١٩	● المعاني الاصطلاحية للعلم
٢٠	● المعاني الاصطلاحية للفلسفة
٢٣	(٤) الميتافيزيقا
٢٣	● معنى الميتافيزيقا و مجالها
٢٤	● النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا

● تقييم العلوم ..... ٢٥	.....
● الكل والكلبي ..... ٢٦	.....
(٥) الفلسفة موضوعها وخصائصها ..... ٢٧	.....
● موضوع العلم ومسائله ..... ٢٧	.....
● مبادئ العلم وعلاقتها بموضوعاته ومسائله ..... ٢٨	.....
● موضوع الفلسفة ..... ٢٩	.....
● الفلسفة: تعريفها وخصائصها ..... ٣٠	.....
(٦) الفلسفة: مبادئها وهدفها ..... ٣١	.....
● ماهية المسائل الفلسفية ..... ٣١	.....
● مبادئ الفلسفة ..... ٣٣	.....
● هدف الفلسفة ..... ٣٥	.....
(٧) اسلوب البحث الفلسفى ..... ٣٦	.....
● تقييم الاسلوب التعلقى ..... ٣٦	.....
● التمثيل والاستقراء والقياس ..... ٣٦	.....
● الاسلوب التعلقى والاسلوب التجربى ..... ٣٨	.....
● مجال الاسلوب التعلقى والاسلوب التجربى ..... ٤٠	.....
(٨) العلاقة بين الفلسفة والعلوم ..... ٤٢	.....
● ارتباط العلوم ببعضها ..... ٤٢	.....
● ما تقدمه الفلسفة للعلوم ..... ٤٣	.....
● ما تقدمه العلوم للفلسفة ..... ٤٤	.....
(٩) الفلسفة والعرفان وعلم الكلام ..... ٤٧	.....
● مقارنة بين الفلسفة والكلام ..... ٤٩	.....

..... (١٠) ضرورة الفلسفة .....	٥٢
● شبهات وردود .....	٥٤
..... ٦٧ . □ الفصل الثاني: علم المعرفة .....	٥٧
..... (١١) مقدمة لعلم المعرفة .....	٥٨
● تعریف علم المعرفة .....	٥٨
● تاريخ علم المعرفة .....	٥٩
● كيفية احتياج الفلسفة لعلم المعرفة .....	٦١
..... (١٢) أقسام الصور الذهنية .....	٦٤
..... (١٣) أقسام المفاهيم الكلية .....	٧٠
● خصائص المعقولات (المفاهيم الكلية) .....	٧١
● المفاهيم الاعتيارية .....	٧٢
● المفاهيم الأخلاقية والقانونية .....	٧٣
..... (١٤) مصدر المعرفة - ١ .....	٧٦
● نظرية الاستذكار .....	٧٦
● نظرية الأفكار الفطرية .....	٧٨
..... (١٥) مصدر المعرفة - ٢ .....	٨١
● النظرية الحسية .....	٨١
● نظرية الاتزان .....	٨٤
..... (١٦) مقياس المعرفة - ١ .....	٨٦
● المذهب العقلي .....	٨٧
..... (١٧) مقياس المعرفة - ٢ .....	٩٠
● المذهب التجربى .....	٩٠

٩٤ .....	(١٨) التجربة والعلوم الطبيعية .....
٩٩ .....	(١٩) التجربة والكتاب الفلسفى .....
١٠١ .....	● المادية الرضعية .....
١٠٤ .....	● المادية الماركسية .....
١٠٥ .....	(٢٠) قيمة المعرفة .....
١٠٦ .....	● الاتجاه الواقعي .....
١٠٧ .....	● مذهب ديكارت .....
١١١ .....	(٢١) اثبات الواقع الموضوعي .....
١١٦ .....	(٢٢) الاتجاه المثالي .....
١١٧ .....	● المثالية الفلسفية .....
١٢٣ .....	(٢٣) المثالية الفيزيائية .....
١٢٧ .....	(٢٤) مذاهب الشك .....
١٢٧ .....	● مذهب بيرون .....
١٢٧ .....	● الشك الحديث .....
١٢٩ .....	● الشك العلمي .....
١٣٣ .....	(٢٥) اتجاهات النسبية .....
١٣٣ .....	● نسبية كانت .....
١٤٠ .....	(٢٦) النسبية الذاتية والتطورية .....
١٤٠ .....	● النسبية الذاتية .....
١٤١ .....	● النسبية التطورية .....
١٤٢ .....	● التجربة والمثالية .....
١٤٦ .....	(٢٧) التجربة والشيء في ذاته .....

١٥١	٢٨) الحركة الديالكتيكية في الفكر .....
١٥٧	٢٩) حقيقة الإدراك .....
١٦١	٣٠) الإدراك واللغة .....
١٦٥	الفصل الثالث: معرفة الوجود .....
١٦٦	٣١) مقدمة لبحث معرفة الوجود .....
١٧١	٣٢) مفهوم الوجود .....
١٧١	● بدأمة مفهوم الوجود .....
١٧٢	● وحدة مفهوم الوجود .....
١٧٤	● المفهوم الاسمي والمفهوم الحرفي للوجود .....
١٧٥	● الوجود والمرجود .....
١٧٨	٣٣) الوجود والماهية .....
١٧٨	● الارتباط بين مسائل الوجود والماهية .....
١٧٨	● كيفية تعرف الذهن مفهوم الماهية .....
١٨٠	● كيفية تعرف الذهن مفهوم الوجود .....
١٨٢	٣٤) أحكام الماهية .....
١٨٢	● اعتبارات الماهية .....
١٨٣	● الكلي الطبيعي .....
١٨٤	● علة تشخيص الماهية .....
١٨٧	٣٥) أصلالة الوجود .....
١٨٨	● الوجود .....
١٨٨	● الماهية .....
١٨٩	● الأصلالة والاعتبار .....

● بيان محل النزاع ..... ١٩٠	٢٣٧
١٩١ ..... (٣٦) أدلة أصلية الوجود ..... ١٩١	٢٣٩
● دفع شبهتين ..... ١٩٤	٢٤٠
١٩٧ ..... (٣٧) الوجود حقيقة واحدة مشككة ..... ١٩٧	٢٤١
● حقيقة الوجود ..... ١٩٧	٢٤١
١٩٨ ..... ● الوحدة ..... ١٩٨	٢٤٢
١٩٩ ..... ● التشكيك ..... ١٩٩	٢٤٣
٢٠٠ ..... ● القول بكثرة الوجود ..... ٢٠٠	٢٤٤
● القول بأن حقيقة الوجود واحدة مشككة ..... ٢٠٠	٢٤٤
٢٠٥ ..... ◻ الفصل الرابع: العلة والمعلول ..... ٢٠٥	٢٤٥
٢٠٦ ..... (٣٨) مفهوم العلة والمعلول ..... ٢٠٦	٢٤٦
● كيفية تعرف الذهن على مفهوم العلة والمعلول ..... ٢٠٧	٢٤٧
٢٠٨ ..... ● تقسيمات العلة ..... ٢٠٨	٢٤٨
٢١١ ..... (٣٩) أصل العلية ..... ٢١١	٢٤٩
● أهمية أصل العلية ..... ٢١١	٢٤٩
٢١٢ ..... ● تقاد أصل العلية ..... ٢١٢	٢٤٩
● ميل الاحتياج إلى علة ..... ٢١٤	٢٥٠
٢١٧ ..... (٤٠) علاقة العلية ..... ٢١٧	٢٥١
● حقيقة علاقة العلية ..... ٢١٧	٢٥٢
٢١٩ ..... ● طريقة معرفة علاقة العلية ..... ٢١٩	٢٥٣
● مشخصات العلة والمعلول ..... ٢٢١	٢٥٣
٢٢٣ ..... (٤١) علاقة العلية بين الماديات ..... ٢٢٣	٢٥٤

● منشأ الاعتقاد بعلاقة العلبة في الماديات ..... ٢٢٣	٢٢٣
● أشكال بيان علاقة العلبة بين الماديات ..... ٢٢٤	٢٢٤
● طرق معرفة العلل المادية ..... ٢٢٦	٢٢٦
(٤٢) تعلق المعلول بالعلة ..... ٢٢٨	٢٢٨
● تلازم العلة والمعلول ..... ٢٢٩	٢٢٩
● تقارن العلة والمعلول ..... ٢٣١	٢٣١
● بناء المعلول يحتاج إلى العلة أيضاً ..... ٢٣٣	٢٣٣
(٤٣) مناسبات العلة والمعلول ..... ٢٣٣	٢٣٣
● السنخية بين العلة والمعلول ..... ٢٣٣	٢٣٣
● دفع شبهة ..... ٢٣٤	٢٣٤
● وحدة المعلول في حالة وحدة العلة ..... ٢٣٥	٢٣٥
● وحدة العلة في حالة وحدة المعلول ..... ٢٣٧	٢٣٧
(٤٤) احكام العلة والمعلول ..... ٢٣٩	٢٣٩
● ملاحظات حول العلة والمعلول ..... ٢٣٩	٢٣٩
● استحالة الدور ..... ٢٤١	٢٤١
● استحالة التسلسل ..... ٢٤٢	٢٤٢
(٤٥) العلة الفاعلية ..... ٢٤٤	٢٤٤
● أنماط العلة الفاعلية ..... ٢٤٤	٢٤٤
● ملاحظات حول أنماط الفاعل ..... ٢٤٦	٢٤٦
● الإرادة والاختيار ..... ٢٤٨	٢٤٨
● الإرادة ..... ٢٤٨	٢٤٨
● الاختيار ..... ٢٤٩	٢٤٩

٤٦) العلة الغائية ..... ٢٥١	٢٥١
● تحليل الأفعال الاختيارية ..... ٢٥١	٢٥١
● الكمال والخير ..... ٢٥٢	٢٥٢
● الغاية والعلة الغائية ..... ٢٥٢	٢٥٢
٤٧) هدف العالم ..... ٢٥٦	٢٥٦
● نظرية أسطو حول العلة الغائية ..... ٢٥٦	٢٥٦
● نقد نظرية أسطو ..... ٢٥٧	٢٥٧
● معاني الصدفة ..... ٢٥٨	٢٥٨
● هدف العالم ..... ٢٦٠	٢٦٠
الفصل الخامس: المجرد والمادي ..... ٢٦٣	٢٦٣
٤٨) المجرد والمادي ..... ٢٦٤	٢٦٤
● مقدمة ..... ٢٦٤	٢٦٤
● مفهوم المجرد والمادي ..... ٢٦٥	٢٦٥
● خصائص الجسمانيات وال مجردات ..... ٢٦٦	٢٦٦
٤٩) ما هو المكان ..... ٢٦٩	٢٦٩
● مسألة zaman والمكان ..... ٢٦٩	٢٦٩
● حقيقة المكان ..... ٢٧٠	٢٧٠
٤٥) ما هو zaman ..... ٢٧٣	٢٧٣
● بحقيقة zaman ..... ٢٧٣	٢٧٣
● بنظرية صدر المتألهين ..... ٢٧٥	٢٧٥
● جواب صدر المتألهين عن الأسئلة المقدمة ..... ٢٧٦	٢٧٦
٤١) أنواع الجوهر - ١ ..... ٢٧٨	٢٧٨

٢٧٨ .....	● مقدمة .....	٢٧٨
٢٧٩ .....	● الجوهر الجسماني .....	٢٧٩
٢٨٠ .....	● الجوهر النفسي .....	٢٨٠
٢٨٣ .....	(٥٢) أنواع الجوهر .....	٢٨٣
٢٨٣ .....	● مقدمة .....	٢٨٣
٢٨٣ .....	● قاعدة إمكان الأشرف .....	٢٨٣
٢٨٦ .....	● الجوهر المثالي .....	٢٨٦
٢٨٨ .....	(٥٣) المادة والصورة .....	٢٨٨
٢٨٨ .....	● نظريات الفلاسفة حول المادة والصورة .....	٢٨٨
٢٩٠ .....	● دليل القول بعدم فعالية الهيولي .....	٢٩٠
٢٩١ .....	● نقد دليل الإرسطوينيين .....	٢٩١
٢٩٥ .....	(٥٤) الأعراض .....	٢٩٥
٢٩٥ .....	● العرض: تعريفه وأقسامه .....	٢٩٥
٢٩٦ .....	● مقوله الكم .....	٢٩٦
٢٩٧ .....	● المقولات النسبية .....	٢٩٧
٢٩٨ .....	● مقوله الكيف .....	٢٩٨
٣٠١ .....	□ الفصل السادس: الثابت والمتغير .....	٣٠١
٣٠٢ .....	(٥٥) الثابت والمتغير .....	٣٠٢
٣٠٢ .....	● مقدمة .....	٣٠٢
٣٠٣ .....	● توضيح التغير والثبات .....	٣٠٣
٣٠٣ .....	● أنسام التغير .....	٣٠٣
٣٠٦ .....	(٥٦) القوة والفعل .....	٣٠٦

٣٠٦ .....	● مقدمة .....
٣٠٧ .....	● توضيح مفهوم القوة والفعل .....
٣٠٨ .....	● تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوة .....
٣١٠ .....	(٥٧) الكون والفساد .....
٣١٠ .....	● مقدمة .....
٣١٠ .....	● مفهوم الكون والفساد .....
٣١٢ .....	● اجتماع صورتين في مادة واحدة .....
٣١٦ .....	(٥٨) الحركة .....
٣١٦ .....	● مفهوم الحركة .....
٣١٧ .....	● وجود الحركة .....
٣١٧ .....	● رد شبهات المنكرين للحركة .....
٣٢٠ .....	(٥٩) خصائص الحركة .....
٣٢٠ .....	● م特ومات الحركة .....
٣٢١ .....	● لزام الحركة .....
٣٢٤ .....	(٦٠) حركة الأعراض .....
٣٢٤ .....	● مقدمة .....
٣٢٥ .....	● الحركة المكانية .....
٣٢٥ .....	● الحركة الوضعية .....
٣٢٦ .....	● الحركة الكيفية .....
٣٢٦ .....	● الحركة الكمية .....
٣٢٨ .....	(٦١) حركة الجوهر .....
٣٢٨ .....	● مقدمة .....

٣٢٩	● دفع شبهة المنكرين للحركة الجوهرية.....
٣٣٠	● من أدلة الحركة الجوهرية.....
٣٣٢	□ الفصل السابع: معرفة الله.....
٣٣٤	٦٢ (٦٢) طريق معرفة الله.....
٣٣٤	● مقدمة.....
٣٣٥	● علم معرفة الله و موضوعه.....
٣٣٥	● نظرية معرفة الله.....
٣٣٧	● إمكان الاستدلال البرهاني على وجود الله.....
٣٣٧	● البرهان اللئي والائي.....
٣٣٩	٦٣ (٦٣) إثبات واجب الوجود.....
٣٣٩	● مقدمة.....
٣٤٠	● البرهان الأول.....
٣٤٢	● البرهان الثاني.....
٣٤٣	● البرهان الثالث.....
٣٤٥	٦٤ (٦٤) التوحيد .....
٣٤٥	● معانٍ التوحيد .....
٣٤٦	● التوحيد في وجوب الوجود .....
٣٤٦	● نفي الأجزاء بالفعل .....
٣٤٧	● نفي الأجزاء بالثرة والمكان والزمان .....
٣٤٨	● نفي الأجزاء التحليلية .....
٣٥٠	٦٥ (٦٥) التوحيد الأفعالي .....
٣٥٠	● مقدمة.....

٣٥٠ ..... ● التوحيد في الخالقية والريوية
٣٥٢ ..... ● التوحيد في إفاضة الوجود
٣٥٣ ..... ● نفي الجبر والتفويض
٣٥٥ ..... (٦٦) <b>الصفات الإلهية</b>
٣٥٥ ..... ● مقدمة
٣٥٦ ..... ● حدود معرفة الله
٣٥٦ ..... ● أثر العقل في معرفة الله
٣٥٧ ..... ● الصفات الإيجابية والصفات السلبية
٣٥٨ ..... ● الصفات الذاتية والفعلية
٣٦٠ ..... (٦٧) <b>الصفات الذاتية</b>
٣٦٠ ..... ● مقدمة
٣٦٠ ..... ● الحياة
٣٦٢ ..... ● العلم
٣٦٢ ..... ● العلم بالذات
٣٦٣ ..... ● العلم بالمخلوقات
٣٦٤ ..... ● القدرة
٣٦٦ ..... (٦٨) <b>الصفات الفعلية</b>
٣٦٦ ..... ● مقدمة
٣٦٦ ..... ● السميع والبصير
٣٧٧ ..... ● المتكلم
٣٧٧ ..... ● الإرادة
٣٧٨ ..... ● مفهوم الإرادة

٣٦٨ ..... ● حقيقة الارادة ..... ٣٦٨
٣٦٩ ..... ● الحكمة والنظام الأحسن ..... ٣٦٩
٣٧١ ..... (٦٩) هدف الخلائق ..... ٣٧١
٣٧١ ..... ● مقدمة ..... ٣٧١
٣٧١ ..... ● الهدف والعلة الغائية ..... ٣٧١
٣٧٢ ..... ● ملاحظات ..... ٣٧٢
٣٧٤ ..... ● الله تعالى هادف ..... ٣٧٤
٣٧٧ ..... (٧٠) القضاء والقدر الإلهي ..... ٣٧٧
٣٧٧ ..... ● مقدمة ..... ٣٧٧
٣٧٧ ..... ● مفهوم القضاء والقدر ..... ٣٧٧
٣٧٨ ..... ● التبيين الفلسفى للقضاء والقدر ..... ٣٧٨
٣٧٩ ..... ● مراتب الفعل ..... ٣٧٩
٣٨٠ ..... ● علاقة المصير باختيار الإنسان ..... ٣٨٠
٣٨١ ..... ● فائدة هذا البحث ..... ٣٨١
٣٨٢ ..... (٧١) الخير والشر في العالم ..... ٣٨٢
٣٨٢ ..... ● مقدمة ..... ٣٨٢
٣٨٢ ..... ● مفهوم الخير والشر ..... ٣٨٢
٣٨٣ ..... ● التحليل الفلسفى للخير والشر ..... ٣٨٣
٣٨٥ ..... ● تستنتج مما تقدم ..... ٣٨٥
٣٨٦ ..... ● سر وجود الشرور في العالم ..... ٣٨٦
٣٨٨ ..... محتويات الكتاب ..... ٣٨٨